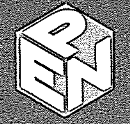
Alcira Argumedo

Los Silencios y las Voces en América Latina



Notas sobre el pensamiento nacional y popular



EDICIONES DEL PENSAMIENTO NACIONAL

ALCIRA ARGUMEDO

LOS SILENCIOS Y LAS VOCES EN AMÉRICA LATINA:

Notas sobre el pensamiento nacional y popular

EDICIONES DEL PENSAMIENTO NACIONAL

Diseño de tapa: Ricardo Deambrosi
Ilustración de tapa: *Un hombre llorando*, acuarela de José Clemente Orozco.

1ª edición / 3ª reimpresión

Distribución exclusiva: Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina

I.S.B.N. 950-581-802-5

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

Al recuerdo de mis compañeros de las Cátedras Nacionales:
Justino O'Farrel, Roberto y Ana María Carri,
Gunnar Olsson, Enrique Pecoraro, Eduardo Jorge,
Amelia Podetti, Luis Bocco, César Mendieta.

Agradecemos el apoyo brindado para la realización de este trabajo al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, al Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, a la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires y a la Municipalidad de Puerto General San Martín (Santa Fe).

INTRODUCCIÓN

Se cierra un largo ciclo histórico y las incertidumbres del porvenir plantean cuestiones político-culturales de gran envergadura. Cuestiones que remiten al alcance del concepto de lo humano, a los valores esenciales, a las raíces sobre las cuales se asientan las propuestas políticas, económicas y tecnológicas ante la era que está comenzando. No es posible entonces eludir una mirada dura sobre la historia y el presente, que parte de preguntas muy simples: ¿se consideran verdaderamente humanos esos seres desposeídos, agraviados por el hambre y la miseria, marginados por las modernizaciones salvajes? ¿Cuáles son las verdades y los fundamentos inapelables que justifican privilegios desmedidos al precio del sufrimiento de miles de millones de hombres, mujeres y niños; de más de dos tercios de la población del planeta? Así, pensar nuevos caminos en América Latina, con la convicción de que *todos* los que habitan este continente son humanos, significa retomar algunas claves de la historia para mirar críticamente hacia el futuro. Acercarnos a las fuentes de las cuales se nutren las actualizaciones ideológicas y los proyectos políticos. Apelar a la memoria.

Internarse en las sendas de la memoria —de la memoria colectiva o individual— es algo que conmociona, que nos hace preguntarnos sobre las infinitas combinaciones de azares cuyas redes entrelazan las vidas personales con las historias sociales. La historia popular de América Latina y nuestra propia historia. Porque las ideas que aquí se desarrollan, tienen su origen en una tarea que hace más de veinte años iniciamos un grupo de jóvenes militantes y profesores universitarios, pretendiendo recuperar la potencialidad teórica de concepciones que habían impregnado la vida y la trayectoria de las clases populares latinoamericanas, pero cuya validez conceptual era negada en los claustros académicos. Esa peculiar experiencia realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre 1968 y 1974 —que los alumnos llamaron Cátedras Naciona-

les— se insertó en una etapa intensa del escenario internacional y de la vida política argentina. La guerra de Vietnam golpeaba por entonces las conciencias occidentales; amplias fracciones juveniles en Europa criticaban las burocracias del pensamiento y levantaban la consigna de la imaginación. Distintos movimientos políticos en América Latina horadaban el poder de los sectores privilegiados y los intereses imperiales; los negros luchaban por sus derechos civiles en los Estados Unidos; en China se desplegaba la Revolución Cultural. Los procesos de liberación en el Tercer Mundo y la presencia en los foros intergubernamentales de las naciones africanas y asiáticas recientemente independizadas, promovían una soberanía integral y la dignificación de sus identidades culturales. Querían construir un orden mundial equilibrado para revertir los dominios coloniales y neocoloniales, que sistemáticamente drenaban los recursos de Sur hacia los países centrales.

Estábamos inmersos en ese espíritu de época, que en la Argentina se ligaba con la resistencia peronista contra la proscripción. Conjugábamos nuestro trabajo en la Universidad con una militancia y un aprendizaje extra-universitarios, a partir de fluidas relaciones con grupos populares y con muchos de los hombres y mujeres más nobles que integraran ese complejo y dramático movimiento de masas, más tarde tan degradado. Fuimos discípulos directos o indirectos de intelectuales como Raúl Scalabrini Ortiz, Juan José Hernández Arregui, Arturo Jauretche, John William Cooke, Rodolfo Puiggrós, José María Rosa; aprendimos política con dirigentes de la talla moral de César Marcos, Julio Troxler y tantos más cuadros y activistas. La distancia generacional con ellos —que nos alejaba de los equívocos y conflictos más críticos vividos durante el primer gobierno peronista y su derrocamiento— nos permitió además ser discípulos de otros hombres nobles como José Luis Romero y Gregorio Selser, que provenían de tradiciones socialistas enfrentadas al peronismo y alimentaron también nuestra pasión por América Latina, junto a Darcy Ribeiro, Carlos Delgado, Augusto Salazar Bondi, entre otros intelectuales latinoamericanos. Reivindicábamos a los líderes del Tercer Mundo y de América Latina que anhelaban un destino diferente para sus pueblos largamente humillados.

En la vorágine de esos años, cometimos errores y desmesuras. No obstante, rescato ante todo esa indignación por las injusticias, los genocidios, la expoliación, impuestos a las mayorías sociales en estos territorios; contracara del cinismo "realista" de tantos que hoy creen estar a la altura de los nuevos tiempos. Nos seducían las articulaciones de las biografías con los procesos de la historia, ignorando la contundencia que tendrían los procesos de la historia sobre nuestras biografías. La derrota norteamericana en Vietnam, los problemas del

petróleo, el hostigamiento al poder de los centros metropolitanos en distintas regiones de Asia, África y América Latina, iban a tener como respuesta una contraofensiva restauradora que buscará reordenar las hegemonías impugnadas. Al igual que en otros países del continente, se implantó en la Argentina una dictadura militar que ejerció un terror indiscriminado y aberrante. Cárceles, muertes, desapariciones, exilios, invadieron nuestra cotidianidad. La represión nos obligó a alejarnos unos de otros; y con muchos de ellos nunca más volveríamos a vernos. En papeles amarillentos, en apuntes escondidos, en libros o revistas que eludieron las requisas, en algunos de nosotros, permanecieron sin embargo las ideas esbozadas.

Estas *notas* sobre el pensamiento nacional y popular en América Latina parten de aquella experiencia. Remarcamos, en particular, su continuidad con el artículo "Notas sobre el pensamiento nacional" publicado por Gunnar Olsson hacia 1970 en la revista *Antropología Tercer Mundo* que, junto a las lecturas, charlas y reflexiones que compartimos en una larga relación, conformaron las bases esenciales de lo que aquí intentamos delinear. Cuando Gunnar murió en México hace ya varios años, se habían ido acumulando diversas anotaciones, temas que debíamos investigar, muchas preguntas que quedaron pendientes y ahora retomamos. Las *notas* hacen referencia a ideas que requieren una mayor elaboración, a ejes de análisis cuyos rasgos finales no están acabados; y antes que un sistema cerrado de proposiciones y categorías de análisis, es nuestra intención señalar ciertas temáticas que inciten a forzar los límites de los criterios de autoridad académicos, de las corrientes de pensamiento oficializadas, de las modas intelectuales. Pretendemos articular diferentes aportes y tradiciones que alimentan el pensamiento popular latinoamericano, para establecer los puntos de confluencia y los indicios de una perspectiva autónoma en los modos de percibir el mundo. Tratamos de integrar formulaciones que provienen de variados campos del conocimiento y experiencias político-culturales que se procesaron en sucesivas etapas históricas.

Se trata de pensar desde un lugar distinto. La propuesta no es nueva y de allí la profusión de citas que empleamos, con plena conciencia de que toda cita abre un enigma acerca de aquéllo que no se ha citado; y tal vez otra cita del mismo autor avale una interpretación diferente. Pero nos interesa marcar la persistencia de determinados valores y aspiraciones, que conforman el original y multifacético bagaje de las concepciones populares. Las vertebraciones conceptuales que fuimos tejiendo han sido procesadas por líderes y pensadores de América Latina, dando cuenta de que en las tradiciones de las clases subalternas no sólo existen sentimientos o intuiciones, sino herramientas de fundamentación capaces de cuestionar muchos de los

supuestos que guían los saberes predominantes en la política y en las ciencias sociales. En este sentido, la selección de algunos representantes de esas tradiciones no significa en modo alguno desconocer la importancia de otros que protagonizaron la larga epopeya latinoamericana. Tomar el pensamiento de Bolívar o Artigas para nada desmerece a José de San Martín. Por lo demás, se trata de breves señalamientos y seguramente —como suele ocurrir cuando se enfatizan los grandes rasgos antes que el análisis sutil— muchas de las afirmaciones que aquí realizamos podrían acotarse o ser pasibles de otras interpretaciones. Empero, creemos más difícil ignorar la presencia de determinados idearios que se repiten, del peso de lo cultural en lo político, del papel de las identidades en los procesos de la historia.

Las ciencias humanas tienen criterios para medir la relevancia de una corriente de ideas: la rigurosidad y el refinamiento en los conceptos, la calidad crítica, la coherencia interna de sus deducciones, las citas bibliográficas que muestran erudición. La exposición pedagógica de esas teorías tiende a acompañarse de un distanciamiento entre los desarrollos conceptuales y los momentos históricos en los cuales se formularon; y también a ocultar los deslices de autores consagrados que a veces dicen lo que no se debe. Sin desconocer tales criterios, creemos posible incluir otras variables para evaluar esa relevancia. Si millones de hombres y mujeres durante generaciones las sintieron como propias, ordenaron sus vidas alrededor de ellas y demasiadas veces encontraron la muerte al defenderlas, esas ideas son altamente relevantes para nosotros, sin importar el nivel de sistematización y rigurosidad expositiva que hayan alcanzado.

Hay un sentido común difundido en las ciencias sociales, según el cual determinadas corrientes teóricas son *las* corrientes teóricas; fuera de ellas sólo se dan opacidades, manifestaciones confusas, malas copias de los originales. Las vertientes de corte nacional y popular en América Latina tradicionalmente han caído dentro de esta última categoría. En la perspectiva oficial de la ciencia, pertenecen a los suburbios del pensamiento, donde se procesan eclecticismos viscosos e intrascendentes. Por el contrario, nuestro objetivo es reivindicar el valor teórico-conceptual de esas vertientes, la existencia de una matriz latinoamericana de pensamiento popular, con perfiles autónomos frente a las principales corrientes de la filosofía y las ciencias humanas. Es difícil aceptar en los medios académicos que el pensamiento de Tupac Amaru tenga una jerarquía equivalente a la de su contemporáneo Emmanuel Kant; que sea posible comparar a Bolívar, Artigas, Hidalgo, Morelos con Hegel; a José Martí y Leandro Alem con Weber. No obstante, en las actuales condiciones mundiales y continentales, donde se intenta una vez más imponer el desprecio y la marginación a las capas mayoritarias, el legado de Tupac Amaru y

los líderes populares latinoamericanos tiene una importancia significativamente mayor en el trazado de ese futuro distinto para América Latina.

En otras etapas de transformaciones internacionales de magnitud equivalente a la actual, existieron en el continente disímiles proyectos para responder a esos cambios que, en última instancia, se asentaban en visiones del mundo, en valores y protagonistas claramente incompatibles entre sí. La reiteración de esas grandes propuestas enfrentadas a lo largo de la vida independiente, indican la fortaleza de las tradiciones socioculturales, de los *espíritus* que, más allá de sus modos respectivos de actualización, están en la base de cada una de ellas. Y así como en Inglaterra, a pesar de los cambios y actualizaciones, es posible establecer las constantes que ligan en el transcurso de dos siglos las ideas de Adam Smith y David Ricardo con los proyectos de Margaret Thatcher y el neoliberalismo; un fenómeno similar se produce en América Latina con referencia a los patrimonios nacionales y populares, opuestos a los proyectos oligárquicos que se articularían con diferentes potencias mundiales.

Cuando señalamos la existencia de esos patrimonios socioculturales *fundamentales* en América Latina, resaltando los contrastes y continuidades, estamos lejos de imaginar bloques compactos, sin matices o mutuos intercambios. Pero es un contraste imprescindible en tanto uno de ellos constituye el modelo racional, legalizado, científico; mientras al otro se lo ha situado históricamente en el espacio de lo bastardo. Tampoco ignoramos la riqueza del diálogo de ideas y culturas, que ha sido y es un proceso cada vez más intenso entre las diversas regiones del mundo, acelerado en las últimas décadas por el desarrollo de las comunicaciones y la información. No obstante el diálogo supone interlocutores que se reconocen como tales y no siempre es éste el caso en el campo de la política y las ciencias del hombre, con respecto a la legitimidad de las vertientes populares latinoamericanas.

A partir de estas nociones, en el primer capítulo se realiza un ejercicio de comparación entre la problemática y las ideas rectoras de distintos autores occidentales y de sus contemporáneos latinoamericanos en algunos momentos clave de la historia. Tomando en grandes trazos las líneas de continuidad y los puntos nodales de coincidencia que pueden detectarse entre esos líderes y pensadores de América Latina, en el segundo capítulo elaboramos el concepto de *matrices de pensamiento teórico-político* para señalar los núcleos constitutivos de las principales corrientes ideológicas y sus actualizaciones. En el tercero analizamos la lógica política y conceptual de las dos matrices liberales y del marxismo, interrogándonos sobre su vigencia en América Latina. En el cuarto, se rastrean las fuentes y el proceso de

conformación de los patrimonios socioculturales populares, que constituyen el basamento de esa matriz autónoma de pensamiento en nuestro continente; en los capítulos cinco y seis, intentamos marcar ciertos rasgos conceptuales que la caracterizan. Desde esta perspectiva, en la segunda parte se analizan determinados nudos problemáticos de la actual situación internacional, que imponen serias dudas acerca de la viabilidad del capitalismo para gestar políticas integradoras de esa parte ampliamente mayoritaria de los habitantes del mundo, en el contexto de la crisis del Este y del Sur, de las relaciones entre los nuevos polos de poder y de los impactos de la revolución científico-técnica, que están creando una masa humana de *población excedente absoluta* sin precedentes en la historia. Finalmente, tratamos de esbozar algunas líneas de reflexión ante estas nuevas condiciones mundiales, con el convencimiento de que los proyectos populares de América Latina han de tener una nueva oportunidad histórica para la cual es necesario prepararse.

Buenos Aires, octubre de 1992.

PRIMERA PARTE

I

¿DESDE QUÉ "NOSOTROS" PENSAR LA MODERNIDAD?

1. La cuestión del "nosotros" latinoamericano

Se cumplen ya cinco siglos desde que ese navegante visionario y tozudo arribara a las costas de nuestro continente; personalización del espíritu de su época, hijo y protagonista del primer proceso civilizatorio de alcance mundial. Y el lugar que pudo confundirse con el Paraíso[1] sería escenario de un dilatado drama histórico donde se entremezclaron aventureros y esclavos, indígenas y segundones, europeos desheredados de disímiles culturas, árabes, japoneses, rusos, armenios, judíos, coreanos o chinos. Tierra de dolor y de esperanzas, de desorbitadas fusiones genéticas, poca duda cabe acerca de la heterogénea composición de una "identidad latinoamericana" propia de estos territorios, unificados originalmente en el proceso traumático de la conquista y la colonización.

El reconocimiento de le heterogeneidad cultural de los sectores populares de América Latina —que resalta ante la creciente homogeneización de sus clases dominantes y las capas medias acomodadas— surge con fuerza como problemática de las ciencias sociales al calor de la "crisis de los paradigmas teóricos". La emergencia de nuevas formas de organización y solidaridad; de movimientos sociales reivindicativos que desbordan los partidos políticos; el incremento de masas marginales y de nuevos comportamientos de desesperación; la persistencia de identidades sociales que ligan el presente con varios siglos de memorias culturales, más allá de las características adquiridas en las diversas regiones, dan cuenta de fenómenos que no pueden explicarse integralmente desde las concepciones

[1] Flores Galindo, Alberto: *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986.

oficializadas en las ciencias sociales y el análisis político.[2]

En la constitución de la historia como historia universal a partir del siglo XVI, el ingreso de las sociedades americanas a la Modernidad iba a producir un mapa socio-cultural de características desgarrantes. El sometimiento, la degradación y la dramática ruptura de los equilibrios ecológicos y sociales en las grandes culturas sedentarias, redundaron en una mortandad cuya magnitud llegó a alarmar a la metrópolis española. La persecución y el aniquilamiento de los grupos culturales nómades que resistieron al dominio se vincula con la introducción masiva de esclavos negros en las regiones aptas para las plantaciones de algodón, azúcar y cacao; y a ella se agregarán nuevos contingentes colonizadores —principalmente españoles y portugueses, pero asimismo holandeses, ingleses y franceses— que habían de transformarse en aristocracias espúreas, en oligarquías de turbios abolengos[3]. Al mestizaje y la interpenetración entre estas líneas principales se sumarían más tarde, promediando el siglo XIX, nuevas masas de población migrante europea y diversos grupos raciales de las regiones del Este, expulsados de sus países por la madurez de la Revolución Industrial o los conflictos políticos y religiosos[4].

En este proceso denso y complejo, se van conformando los grandes actores del escenario político latinoamericano. Será una coexistencia conflictiva, de confrontaciones sociales y étnico-culturales, donde se producen múltiples intercambios de significados, sincretismos religiosos, líneas de continuidad de identidades hostigadas, incorporación de nuevas creencias y rituales que se yuxtaponen con tradiciones ancestrales. Antiguas pautas cotidianas y lingüísticas conviven con la adopción del idioma de las clases privilegiadas de origen europeo —el español o el portugués en las regiones continentales; el inglés o el francés en las islas del Caribe— en tanto las formas de comunicación popular continúan asentándose en las lenguas originarias, que no pudieron ser desplazadas a pesar de quinientos años de predominios europeizantes. Manifestaciones de una resistencia cultural que, en el período colonial, se acompañaría de diversas formas de rebeldía abierta, insurrecciones y movimientos de protesta ante condiciones de

[2] Vega, Juan Enrique: "Buscando América Latina" en *David y Goliath*, CLACSO, N° 47, agosto 1985.
— Calderón, Fernando: "Pensando esas culturas", en *David y Goliath*, op. cit.
— Argumedo, Alcira: "Conciencia popular y conciencia enajenada", Seminario sobre Comunicación y Cultura Popular, Buenos Aires, CLACSO, 1983.

[3] Mariategui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1967.

[4] Ribeiro, Darcy: *El proceso civilizatorio*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, 1970.

expoliación que las masas de estos territorios nunca aceptaron pasivamente.

Evidencias de la férrea decisión de afirmar su dignidad como pueblos, como comunidades, como hombres y mujeres, no obstante los períodos de aparente sometimiento, cuando el genocidio o la derrota obligaban a replegarse hasta recobrar fuerzas o encontrar nuevas oportunidades de insurrección. Casi trescientos años de levantamientos de las poblaciones autóctonas y de los contingentes negros transcurren desde las luchas de Cuauhtémoc en México o Manco Inca y Tupac Amaru en Perú; las guerras de Caupolicán y Lautaro en Chile; de los guaraníes y charrúas en el Río de la Plata; de Guaicaipuru en Venezuela; de los chibchas de Calcará; las rebeliones calchaquíes; los mocambos de esclavos cimarrones en Brasil —que entre otros, darían origen al legendario Quilombo de Palmares— las insurrecciones de los tarahumaras en Chihuahua, los tepehuanes en Nayarit, el hostigamiento araucano-mapuche o las luchas de Juan Santos Atahualpa; que culminarían en los dos grandes movimientos precursores de la independencia: el de Tupac Amaru II y Tupac Catari en el Perú y el liderado por Boukman, Touissant Louverture y Jean Jacques Dessalines en Haití. Resistencias y rebeldías que dan cuenta de la reivindicación de identidades, de la profunda vocación de autonomía y libertad, de la defensa de una condición humana negada, de mandatos culturales subterráneos que durante la larga etapa de la conquista y la colonización alimentarían las memorias, valores y significados de las clases subordinadas de América Latina y constituyen el sustrato de una cultura popular heterogénea, de múltiples vertientes y amalgamas, que estaba lejos de sentirse expresada en las ideas eurocéntricas absorbidas por las capas dominantes de origen blanco.

Heterogeneidades sociales y culturales, conformaciones nacionales azarosas —estructuradas durante el conflictivo proceso de la independencia y las luchas entre los proyectos autonomistas y las alternativas neocoloniales— diagraman un cuadro de sociedades con gran complejidad interna y agudas diferencias entre sí, que contrasta con la sincronía manifestada por las realidades políticas latinoamericanas a lo largo de su historia. La pluralidad de las experiencias nacionales tiende a limitar las generalizaciones que abarcan al conjunto del continente. Sin embargo, en tanto conforma un área geopolítica e histórico-cultural que ha sido sometida al dominio de diversos proyectos hegemónicos en el curso de estos siglos, en América Latina los lineamientos que impulsan los centros de poder del campo internacional, vertebrados con sectores locales en cada sociedad, frente a las alternativas de corte popular, establecerán el contexto más amplio

dentro del cual se han resuelto las contradicciones políticas fundamentales de estos países en las distintas coyunturas históricas: desde las luchas por la emancipación hasta los gobiernos de "seguridad nacional", las nuevas realidades democráticas o los retos que presenta la actual etapa de cambios civilizatorios en la escena mundial[5].

Si bien esta problemática de heterogeneidad y sincronía en los fenómenos político-culturales latinoamericanos aparece como un espacio de acuerdo en el interior de las ciencias sociales, un eje más conflictivo de debate supone afirmar que, a partir de esta originalidad histórica, es posible y necesario reconocer la existencia de una matriz propia, autónoma, de interpretación de los fenómenos sociales. Un paradigma teórico-político alternativo, con caracteres peculiares frente a las corrientes de pensamiento que expresan las distintas vertientes del liberalismo, el nacionalismo aristocratizante y el marxismo ortodoxo.

Afirmar la existencia de *una matriz autónoma de pensamiento popular latinoamericano* supone interrogarse acerca del potencial teórico inmerso en las experiencias históricas y en las fuentes culturales de las clases sometidas, que constituyen más de la mitad de la población del continente. Implica reconocer la legitimidad de las concepciones y los valores contenidos en las memorias sociales que, en el transcurso de cientos de años, fueron procesando la "visión de los vencidos", una visión diferente de la historia iniciada con la Edad Moderna europea en los siglos XV y XVI. Conlleva la reivindicación de esas *otras ideas* sobre las cuales se han sustentado distintas experiencias y movimientos políticos de América Latina[6].

Esta matriz *autónoma* de pensamiento, con valores de orientación nacional y popular, expresada en el ensayo político latinoamericano, en la literatura, en los movimientos de masas, en las manifestaciones de resistencia social y cultural, en el legado de ideas de las capas mayoritarias, no pretende una *autarquía* teórica. Por el contrario, su sistematización requiere elaborar respuestas críticas frente a los paradigmas eurocéntricos demostrando el carácter parcial que los impregna, en tanto se revelan incapaces de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos procesados contemporáneamente en cada momento histórico. Los severos contrastes en el desarrollo de cinco siglos de modernidad entre los países capitalistas centrales y estas latitudes; los silencios y la ausencia de nuestro propio drama en el pensamiento clásico de Europa; los relatos que se fundamentan en ópticas lineales de progreso y civilización. El explícito o implícito desprecio por los "condenados de la Tierra" perceptible en las matrices dominantes en las ciencias sociales y en el pensamiento político del Occidente central, plantean a los latinoamericanos la reivindicación de una concepción del mundo asentada en su propia versión de esa historia. Baste recordar que, en los mismos años en que Kant se preguntaba "¿Qué es la Ilustración?"[7] Tupac Amaru moría descuartizado por liderar la rebelión indígena que precediera a la independencia de América Latina. Es posible interrogarse entonces hasta dónde —siguiendo a Gramsci[8]— serían "traducibles" tales experiencias en su productividad teórica.

[5] Vega, Juan Enrique: *op. cit.*
—Argumedo, Alcira: *Los laberintos de la crisis (América Latina: poder transnacional y comunicaciones)*, Buenos Aires, Puntosur/ILET, 1985.

[6] Rosa, José María: *Historia Argentina*, Buenos Aires, Juan Granda, 1964.
—Romero, José Luis: *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1967.
— Calderón, Fernando: "América Latina: identidad y tiempos mixtos" en *David y Goliath* Nº52, septiembre 1987.

Al igual que los representantes más significativos de la academia europea de su época, Emmanuel Kant estará fuertemente influido en la visión del hombre americano por las tesis de Buffon y De Pauw, y de naturalistas como Johann Friedrich Blumenbach y Eberhard Zimmermann. No obstante haber transcurrido ya más de dos siglos desde la conquista española y portuguesa del Nuevo Mundo, en 1775 Kant consideraba que:

> El pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos... incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción.[9]

Sin duda ignoraba Kant que ya en el siglo I, cuando las tribus nómades de sus antepasados germanos se acercaban recién a las costas del mar Báltico, más de doscientos años antes de que la presión de los hunos los empujara hacia el Imperio Romano, algunos integrantes de ese pueblo americano —como la civilización mochica— habían desarrollado una fina artesanía de joyas y orfebrería de oro que,

[7] Kant, Emmanuel: "Qué es la Ilustración" (1784), en *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

[8] Gramsci, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958.

[9] Gerbi, Antonello: *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica (1750 - 1900)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
— Alberti, Blas: "La formación del discurso antropológico" en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Nº13, Buenos Aires, 1988.

según el antropólogo Christopher Donnan: "Son simplemente insuperables en la exquisita habilidad y virtuosismo técnico de los artesanos que las crearon.... parte del trabajo de incrustaciones de mosaico, cuentas y oro es tan diminuto que casi se necesitaría una lupa para armar el diseño... el tesoro moche es comparable a las joyas desenterradas en tumbas cercanas a la antigua ciudad de Micenas en Grecia."[10] Cabe recordar que, hacia esa época, también otras culturas americanas como la maya o las de Tiahuanaco y Teotihuacan, habían alcanzado altos niveles de esplendor.

Tales experiencias culturales no estaban presentes en la problemática kantiana cuando en 1784 se plantea "¿Qué es la ilustración?":

> La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.
> La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela *(naturaliter majorennes)*; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado![11]

Este concepto de la emancipación por la libertad, y en especial por "la libertad de hacer uso público de su razón íntegramente", este libre pensar del hombre sin tutelas —particularmente sin la tutela religiosa que es "entre todas, las más funesta y deshonrosa"— conforma el núcleo central de la filosofía de la historia de Kant, expresado en otros trabajos del mismo año, como "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita". Michel Foucault considera que este texto de Kant coloca las bases de una reflexión filosófica sobre una actualidad, como planteo de pertenencia a un presente, a "un determinado *nosotros*, a un nosotros que se enraiza en un conjunto cultural característico de su propia *actualidad*"[12]. Un presente, una actualidad, una contemporaneidad, una modernidad que, sin duda, no incluye en *ese* "nosotros" a una parte significativa del

[10] *Clarín*, 14 de diciembre de 1988.

[11] Kant, Emmanuel: *op. cit.*
—Kant, Emmanuel: "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" en *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Nova, 1964.

[12] Foucault, Michel: *Saber y Verdad*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1985.

género humano. Por cierto, no ingresan en tal categoría los hombres pertenecientes a la raza americana pues, como volverá a afirmar Kant en un ensayo de 1788, esta raza, por efecto del clima, es "demasiado indiferente para realizar una cultura e incapaz de ejercerla, muy por debajo de los mismos negros..."[13]

Excluido de la "actualidad" ilustrada de Kant, pero cronológicamente contemporáneo en la historia, ese pueblo americano supuestamente incapaz de forma alguna de civilización, carente de afectos y pasiones, protagonizaba el más decisivo levantamiento de las masas populares de América del Sur —indígenas, mestizos, negros liberados, mulatos, zambos, criollos pobres— encabezadas por el descendiente del último rey incaico, Tupac Amaru II, y por el caudillo plebeyo Julián Tupac Catari, hasta entonces vendedor ambulante de coca y bayetas. Durante dos años, el virreynato del Perú se conmociona ante el coraje de hombres y mujeres decididos a recuperar su libertad, en una prédica contundente contra las castas privilegiadas y el Imperio Español. La rebelión —que corona un largo ciclo de insurreciones y llegaría a extenderse en distintas zonas de los actuales territorios de Perú, Bolivia, Argentina, Chile, Colombia, Ecuador y Venezuela— enfrentó la expoliación porque:

> Nos oprimen en los obrajes, cañaverales, cocales, minas y cárceles de nuestros pueblos, sin darnos libertad... nos recogen como a brutos y ensartados nos entregan a las haciendas para labores[14]

Cuenta la biografía de José Gabriel Condorcanqui que a su educación en el Colegio para caciques de San Francisco de Borja en el Cuzco, unía contactos con personajes de la Ilustración, en especial, con la intelectualidad progresista de Lima influida por las nuevas ideas. Conocía de Derecho y algo de latín, hablaba bien la lengua española y la quechua. Pero, fundamentalmente, sabía la historia del Tahuantinsuyo relatada por Garcilaso de la Vega[15]; integraba el anhelo colectivo del retorno a una sociedad equitativa. Compartía los sueños y el mito del Inkarri: porque cuando la cabeza del Inca vuelva a encontrarse con el cuerpo, terminará el período de desorden y oscuridad que iniciaran los europeos, y los hombres andinos recuperarán su historia[16]. En 1572, la última gran resistencia del imperio

[13] Gerbi, Antonello: *op. cit.*

[14] Lewin, Boleslao: *La rebelión de Tupac Amaru*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
— Vega, Juan José: *Tupac Amaru*, Lima, Distribuidora Inca S.A., 1969.

[15] De la Vega, Garcilaso: *Comentarios Reales de los Incas*, Buenos Aires, EMECÉ, 1943.

[16] Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

incaico había sido aniquilada, pero no así las identidades sociales, las creencias y los valores que lo sustentaron. Por eso, siglos más tarde, resonaban aún esas voces quechuas que frente al cadáver decapitado de Tupac Amaru I habían gritado: "volverá algún día el jefe poderoso del antiguo tiempo, volverá y entonces no lloraremos más"[17].

Utilizando sus conocimientos de Derecho, tres años antes de la insurrección —en diciembre de 1777— Tupac Amaru II había presentado en la Audiencia de Lima un escrito reclamando justicia frente a los privilegios mineros que "conservan la mita para abusar del trabajo de los indios, aunque estos se mueran". Denunciaba que eran explotados "más que esclavos" y que muchísimos mineros terminaban sus vidas en el "vómito de sangre": un esfuerzo legalista que resultaría inútil. La lucha rebelde se inició en los socavones y se extendió a las haciendas; los comuneros y siervos, los campesinos miserables, fueron sus bases sociales principales, al lado de mitayos de minas y obrajes (donde a veces los niños indígenas eran atados a los telares desde los seis años para trabajar sin tregua) de esclavos negros fugados y de grupos de criollos blancos pobres.

En la heterogénea y conflictiva composición social, étnica y cultural del virreynato del Perú, conformada a través de casi tres siglos de dominio español, la rebelión de Tupac Amaru tuvo características integradoras. Consciente de que enfrentaba una sociedad radicalmente distinta, no cabía ya a finales del siglo XVIII una mera restauración del Tahuantinsuyo y por ello intentaba amalgamar a los criollos, negros, mestizos e indios en una sola nación, donde no se excluía a nadie por razones de color. En esta confluencia social, Tupac Amaru buscó la incorporación de los criollos hacendados y comerciantes. Pero el sentimiento de casta racial predominante en ellos, los aglutinó con las capas españolas blancas en una férrea solidaridad anti-indígena. La influencia de la religión católica fue significativa; en varios lugares recibió el apoyo del bajo clero y en bandos y proclamas la crítica contra la riqueza, se amparaba en preceptos del cristianismo primitivo. Pero estas creencias se entrecruzaban con un renacimiento del culto incaico al Sol: "Por este Sol, aprended a morir como yo" gritó el líder Vilca Apaza antes de que su cuerpo fuera descuartizado por cuatro caballos sin que profiriera una sola queja.

Tupac Amaru se proclamaría Inca, Rey del Perú, pretendiendo instaurar una sociedad nueva conducida por una monarquía incásica capaz de integrar y reconocer con un sentido "nacional" a las clases, castas, culturas y razas que componían la realidad peruana de fines del siglo XVIII. Una realidad social donde coexistían "distintas lenguas (castellano, quechua, aimara, cauque, puquina, mochica, etc.), distintas razas (blancos, criollos, indios, mestizos, negros y mulatos), distintas costumbres, distintas artes, distintos temperamentos, distintas culturas, distintos regímenes económicos según regiones"[18].

[17] Echagüe, Juan Pablo: *Figuras de América*, Buenos Aires, Sudamericana, 1943.

Durante la guerra y la represión que siguió a la derrota, hubo más de 100.000 muertos. El encarnizamiento de los vencedores no lograría, sin embargo, quebrar la dignidad de su líder. Interrogado bajo tortura sobre los miembros de la conspiración, Tupac Amaru respondió al visitador Areche:

> Aquí no hay sino dos culpables: tú, por oprimir a mi pueblo, y yo por querer liberarlo... No diré a nadie la verdad aunque me saquen la carne a pedazos...[19]

Una *actualidad* diferente a la de Kant donde, por no sentirse cómodo al no estar emancipado y buscar la libertad, la condena recibida por Tupac Amaru remite más bien a las descripciones precarcelarias del Michel Foucault de *Vigilar y castigar*[20]:

> Habiendo el indio y su mujer visto con sus ojos ejecutar estos suplicios hasta en su hijo Hipólito... subió la india Micaela al tablado, donde asimismo a presencia del marido, se le cortó la lengua y se le dio garrote, en que padeció infinito porque teniendo el pescuezo delicado no podía el torno ahogarla, y fue menester que los verdugos, echándole lazos al pescuezo, tirando de una y otra parte, y dándole patadas en el estómago y pechos, la acabasen de matar. Cerró la función el rebelde José Gabriel a quien se le sacó a media plaza; allí le cortó la lengua el verdugo y despojado de los grillos y esposas lo pusieron en el suelo; atáronle a las manos y pies cuatro lazos y asidos estos a la cincha de cuatro caballos, tiraban cuatro mestizos a cuatro distintas partes; espectáculo que jamás se había visto en esta ciudad. No sé si porque los caballos no fuesen muy fuertes o el indio en realidad fuese de fierro, no pudieron absolutamente dividirlo, después de un largo rato lo tuvieron tironeando, de modo que lo tenían en el aire, en un estado de que parecía una araña. Tanto que el Visitador, movido de compasión,

[18] Lewin, Boleslao: *op. cit.*
— Vega, Juan José: *op. cit.*
— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

[19] Bega, Juan José: *idem.*

[20] Foucault, Michel: *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1970.

> porque no padeciese más aquel infeliz, despachó de la Compañía (desde donde dirigía la ejecución) una orden, mandando le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó. Después se condujo el cuerpo debajo de la horca, donde se le sacaron los brazos y los pies. Esto mismo se ejecutó con la mujer, y a los demás se les sacaron las cabezas para dirigirlas a diversos pueblos...[21]

El contraste entre estas dos experiencias político-culturales tan disímiles que se procesan en un mismo tiempo histórico permite señalar muy gruesamente cómo, en diversas coyunturas críticas equivalentes a la que en la actualidad estamos transitando, existen interpretaciones teóricas y políticas profundamente diferenciadas, si se consideran por un lado las perspectivas de los grandes países de Occidente, asimiladas por ciertas capas sociales e intelectuales de América Latina y, por otro, las vertientes que se ligan con las masas populares del continente. En este sentido, consideramos que no existen marcos teóricos "inocentes" en sus consecuencias y vinculaciones políticas. Y de la misma manera que es posible desentrañar estas consecuencias y vinculaciones tras la aparente neutralidad científica de las distintas corrientes de la filosofía y las ciencias sociales, se trata, a la inversa, de recuperar el potencial teórico autónomo contenido en el pensamiento latinoamericano, que se ha manifestado predominantemente bajo la forma de la política: como propuestas de los grandes líderes, como ensayos, como fundamentos de proyectos de resistencia o confrontación, como expresión de una trama cultural procesada en el devenir histórico de lo popular en nuestra América.

La fluida articulación de las corrientes liberales, especialmente en la versión económica, con las clases dominantes de América Latina en sucesivas formas históricas de expoliación neocolonial. Las mutaciones que sufriera el pensamiento político de influencia rousseauniana al ser absorbido por los movimientos independentistas, como en los casos de Artigas y Bolívar, o la incapacidad del marxismo para expandirse ideológicamente entre las grandes masas del continente —incluyendo la frustración política de los brillantes aportes de Mariátegui[22]— dan cuenta de las dificultades de "traducción" de las alternativas europeas a las reivindicaciones populares latinoamericanas. Por el contrario, los grandes momentos de estructuración de una

[21] Lewin, Boleslao: *op. cit.*
— Millones, Luis: "Sociedad indígena e identidad nacional" en Arrospide de la flor y otros: *Perú: identidad nacional*, Lima, CEDED, 1979.

[22] Arico, José: "¿Desde qué conceptos pensar América?", conversación con Waldo Ansaldi, en *David y Goliath*, CLACSO, Año XVI, N°49, julio 1986.

concepción autónoma de orientación nacional y popular —con sus múltiples facetas— se acompañaron de fuertes consensos e intensa movilización de las mayorías sociales. Capaces de sobrevivir en la memoria colectiva a pesar del hostigamiento o la represión, dan cuenta de la existencia de una *línea histórica nacional-popular* en casi todos nuestros países. Línea histórica que recupera las tradiciones culturales populares, las luchas de emancipación y resistencia, los intentos y aspiraciones autonomistas, las identidades sociales y regionales procesándose —no sin conflictos— en articulaciones mayores.

Al margen de los niveles de sistematización teórico-conceptual alcanzados por las diferentes vertientes de este pensamiento en América Latina, es significativa la continuidad histórica y el peso político-cultural que exhiben en el presente determinados valores y tradiciones populares ligados con las poblaciones originarias y con los mestizajes y aportes de los vastos contingentes negros y europeos que fueron poblando estas tierras a partir de la conquista. Desde esos troncos originarios, entremezcladas con las posteriores corrientes inmigratorias se procesará en sucesivas generaciones la historia social subterránea latinoamericana. Donde los hombres y mujeres de esa "América profunda"[23] van transmitiendo a sus hijos y sus nietos, los códigos, los valores, el habla, las aspiraciones, las *otras ideas* que se elaboran en el imaginario de las clases subordinadas, en debate y confrontación con las visiones del mundo de origen europeo incorporadas por los sectores criollos dominantes, por una parte significativa de los estratos medios urbanos y por las elites ilustradas de mayor preponderancia en el mundo de la cultura oficial. Procesos que fueron alimentando las identidades populares, vertebradas en nuevas realidades nacionales y continentales, expresadas políticamente en momentos decisivos como puntos de consolidación de voluntades colectivas, en proyectos y liderazgos construidos alrededor de convocatorias para la afirmación de la dignidad nacional y social.

Desde nuestro punto de vista, las dificultades para llevar la crisis de las ciencias sociales latinoamericanas hasta las interrogaciones más sustantivas se ligan, entre otros aspectos, con la tendencia a desvincular los desarrollos teóricos de los condicionantes históricos, al tiempo que se ignoran, en el estudio de los pensadores del mundo central, las "vidas paralelas" de quienes, en esos mismos momentos, pensaban y luchaban en América Latina por construir un mundo diferente al que pretendían imponerles las grandes potencias.

[23] Kusch, Rodolfo: *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum, 1975.
— Kusch, Rodolfo: *La seducción de la barbarie: análisis hermenéutico de un continente mestizo*, Rosario. Fundación Ross. 1987.

Un ejercicio de comparación entre la problemática y las principales líneas de pensamiento de latinoamericanos y europeos que fueron contemporáneos en distintas etapas cruciales de la historia, puede dar pistas acerca de las fuentes que han ido conformando esta *matriz autónoma nacional-popular en América Latina*, susceptible de ser desplegada en sus connotaciones conceptuales como un punto de partida en la búsqueda de alternativas para el continente ante los cambios que se están procesando en el campo internacional.[24]

2. ALGUNAS "VIDAS PARALELAS"

a. La emancipación americana y la restauración europea

En el mismo período en que Hegel va madurando su sistema filosófico, Simón Bolívar lidera la epopeya de la emancipación americana. Son dos contemporáneos que piensan el pasado, el presente y el futuro desde latitudes y perspectivas disímiles. Y en tanto Hegel define a esta parte de América como pueblos sin historia, incapaces de contarse entre los elegidos que aportan al despliegue universal del Espíritu (*Welthistorische Volksgeister*), Bolívar junto a Artigas, Hidalgo o Morelos, entre otros líderes latinoamericanos, buscaban convertirlos en protagonistas de una historia independiente.

Hegel piensa y escribe en el espacio político-cultural de los reinos germanos que aún no han logrado unificarse como una nación y afrontan los desafíos expansivos de Inglaterra y Francia. Identificado con los conceptos liberales de la razón, la libertad, la ley, es consciente de que la Alemania de su época precisa incorporar en la nueva filosofía el tema de la guerra y las contradicciones, y una visión diferente de la misión del Estado y del progreso[25]. La maduración de la filosofía hegeliana tiene dos grandes momentos, que se relacionan con la situación política de Alemania y Europa. Y si hacia 1797 Hegel lamentaba la persistencia de la fragmentación alemana y del individualismo de sus burgueses, que obstaculizaban la unidad nacional —mientras observa con entusiasmo el poder de expansión de la Revolución Francesa a través del Imperio y de Napoleón— el romanticismo alemán y el Hegel de 1820 han vivido ya la experiencia nacional de la "libertad por conquista" que pretendían irradiar por Europa los ejércitos napoleónicos.

[24] Argumedo, Alcira: *Un horizonte sin certezas: América Latina ante la Revolución Científico-Técnica*, Buenos Aires, Puntosur, 1987.
— Argumedo, Alcira: *Los laberintos de la crisis*, op. cit.

[25] Wilner, Norberto: *La recuperación de la historia*, Buenos Aires, Cimarrón, 1975.

En 1821, el trabajo *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*[26] consolida sus opiniones críticas acerca del concepto contractualista del Estado, que habría paralizado a los alemanes por las dificultades del individualismo para constituirse como un cuerpo nacional unificado y democrático. Hegel fundamenta que la libertad individual es realización de una unidad superior al mero accionar individualista y, en esa perspectiva, no puede ser el Estado una simple derivación de un contrato para la protección de la vida y la propiedad individual, cuando en más de una ocasión crítica —por ejemplo, la guerra— el Estado tiene legitimidad para exigir el sacrificio de aquéllo que precisamente, según el planteo contractualista debe garantizar, la propiedad y la vida:[27]

> El Estado no es un contrato ni su esencia sustancial es la defensa y garantía de la vida y la propiedad de los individuos como personas en forma incondicional; más bien es lo más elevado que también pretende esa vida y esa propiedad y exige el sacrificio de la misma...[28]

Esta visión del Estado se vertebra, a su vez, con una interpretación de la historia; ya que lo concreto de la filosofía del derecho en Hegel estriba en la filosofía de la historia. El pensamiento hegeliano va a coincidir con Locke en que liberalizar y democratizar a la sociedad es otorgarle racionalidad, lo cual significa impedir las ingerencias extrañas y coartar los eventuales despotismos mediante la ley, ante la cual todos los individuos son iguales. Pero esta filosofía del derecho es abstracta, en tanto si bien el despliegue del Espíritu Universal habilita un avance del conjunto del género humano hacia la libertad, tal avance se realiza contradictoriamente, a través de la pugna por la hegemonía para determinar quiénes conducen en ese camino. El jurado de la historia universal evalúa la capacidad de cada pueblo tomado como individuo para constituirse en protagonista, marcar el rumbo e imponerlo a los demás en la marcha subterránea del Espíritu en pos de la libertad. La historia aparece entonces como una lucha entre naciones que mostrará a algunos pueblos en posición dominante y a otros en condiciones subordinadas.

El Espíritu Universal se despliega en un doble movimiento: por una parte, el aspecto *sincrónico* mostrará la existencia de ciertas

[26] Hegel, G.W.F.: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Solar, 1968.

[27] Wilner, Norberto: *op. cit.*

[28] Hegel, G.W.F.: *op. cit.*

configuraciones históricas particulares, irrepetibles, compuestas por un conjunto de formas culturales que reciben su significación más profunda del "espíritu" que rige a cáda una de ellas. Las costumbres, la religión, el derecho, la filosofía, el arte, el comercio tienen como base común ese "espíritu" que los colorea. Por otra, una visión *diacrónica* indica que cada configuración histórica corresponde a un pueblo, que es la expresión más elevada, en una determinada etapa, del desarrollo del Espíritu hacia formas de conciencia que lo van acercando, mediante un proceso evolutivo de florecimiento y decadencia de cada uno de esos pueblos protagónicos, hacia su realización absoluta[29].

Ante la necesidad del enfrentamiento entre las naciones para el despliegue del Espíritu Universal, Hegel reformula la idea del "poder federativo" y de la "guerra justa" de Locke en el concepto de "derecho político externo" otorgando legitimidad a la confrontación por el predominio mundial y a la expansión colonial. Hay motivos internos para que determinadas sociedades se sientan impulsadas a expandir su poder "más allá de sí"; pero esta expansión conlleva a su vez una virtud misionera:

> La dialéctica de la sociedad civil, sobre todo de esta determinada sociedad, la empuja más allá de sí, para buscar fuera, en otros pueblos que están atrasados respecto a los medios que ella posee en exceso, a los consumidores y por lo tanto a los medios necesarios para su subsistencia...
> El deseo por medio de ese gran intermediario de la unión que es el mar, lleva a tierras lejanas en la relaciones comerciales, una vinculación jurídica que inicia el contrato y en la que se encuentra igualmente el más grande medio de civilidad, y el comercio adquiere su sentido para la historia universal. La ampliación de ese enlace es proporcionada por medio de la colonización, a la cual, esporádica o sistemáticamente, es empujada la sociedad civil adelantada y con la que procura, en parte, el retorno al principio familiar a una fracción de la población en un nuevo territorio y en parte procura para sí misma una nueva necesidad, un nuevo campo para la aplicación continuada del trabajo[30].

[29] Roig, Arturo Andrés: *Teoría y crítica del pensamiento lationamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
— Dri, Rubén: *Revolución burguesa y nueva racionalidad (Sociedad burguesa y razón en el joven Hegel)*, Buenos Aires, Utopías del Sur, 1991.

[30] Citado por Wilner, Norberto: *op. cit.*

Con esta idea de la filosofía de la historia y del derecho, desde un lugar donde se pondera el comportamiento y las potencialidades de los distintos pueblos para participar en el devenir del Espíritu Universal, Hegel juzga a América fundamentándose en las tradiciones anti-americanistas europeas que ya habían influido fuertemente en Kant[31]:

> Los aborígenes americanos son una raza débil en proceso de desaparición. Sus rudimentarias civilizaciones tenían que desaparecer necesariamente a la llegada de la incomparable civilización europea. Y así como su cultura era de calidad inferior, así quienes siguieron siendo salvajes lo fueron en grado sumo: son las muestras más acabadas de la falta de civilización...
> A los europeos les tocará hacer florecer una nueva civilización en las tierras conquistadas... Mansedumbre e inercia, humildad y rastrera sumisión frente al criollo y más aún frente al europeo, son el carácter esencial de los americanos, y hará falta un buen lapso de tiempo para que el europeo consiga despertar en ellos un poco de dignidad.[32]

De esta forma, para Hegel, el desarrollo del Espíritu Universal deja de lado a América que, junto con África y las islas del Pacífico, son pueblos "naturales" para quienes la potencia *(dynamis)* que en el hombre de Occidente se transformó en energía creadora, se resuelve sin más en impotencia. Incapaces de alcanzar cualquier forma de civilización, impotentes para ser protagonistas de la historia universal, esa parte de la humanidad se considera no-histórica, porque "la *Mnemosine* de la historia no dispensa su gloria a los indignos"[33].

Dentro de los múltiples conflictos e interrogantes que impone la independencia latinoamericana; en un mundo signado por el retroceso de la Revolución Francesa y por la restauración conservadora europea, Simón Bolívar formula las coordenadas de una matriz autónoma de pensamiento que habría de recuperar los relatos de resistencias a la expoliación colonial. En las cartas, en los análisis políticos, en las propuestas de articulación continental o en la Constitución para Bolivia se diseñan los ejes que resaltan la originalidad de estas regiones, los valores que han de constituirlas, las bases de una visión democrática,

[31] Gerbi, Antonello: *op. cit.*

[32] Hegel, G.W.F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 1975.

[33] Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*
— Roig, Arturo Andrés: "El latinoamericanismo como filosofía: una búsqueda de sus posibles bases teóricas" (mimeo).

los lineamientos más sustantivos de una temática que aún hoy continúa vigente ante la autonomía inconclusa de América Latina:

> Todavía es más difícil presentir la suerte futura del Nuevo Mundo, establecer principios sobre su política, y casi profetizar la naturaleza del gobierno que llegará a tener... El Emperador Carlos V formó un pacto con los descubridores, conquistadores y pobladores de América que, como dice Guerra, es nuestro "contrato social"... (Cartas de Jamaica, 1815)
> Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América que una emanación de la Europa... Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano y este se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia...
> Para sacar de este caos nuestra naciente República, todas nuestras facultades morales no serán bastantes si no fundimos la masa del pueblo en un todo... Unidad, unidad, unidad debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirla... (Discurso de Angostura, 1819)[34].

Sin duda, las claves del pensamiento bolivariano se encuentran en esa relación pedagógica y de amistad que a lo largo de su vida lo uniera con Simón Rodríguez, uno de los intelectuales más lúcidos y apasionantes del período. Riguroso autodidacta, conocedor de Spinoza, Hobbes, Locke, los Enciclopedistas, Montesquieu y Rousseau, Simón Rodríguez tenía 17 años cuando se le encarga la educación de un niño de cinco, huérfano de padre, "un pupilo travieso, voluntarioso e insufrible", según palabras de su maestro anterior. Rodríguez decidió poner en práctica un sistema educativo que buscaba conservar al discípulo en "estado de naturaleza" y realizar con él la difícil enseñanza de "no enseñar nada". Las largas caminatas por el campo, las carreras en el bosque, las cabalgatas de días y días por las sabanas venezolanas, los paseos por el lago de Valencia, reemplazaban al encierro en un aula para asimilar los conocimientos. El jinete incan-

[34] Bolívar, Simón: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1971.
— Filippi, Alberto: *Bolívar y Europa en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, Caracas, Presidencia de la República, 1988.

sable, el prolífico escritor, la capacidad para reformular ideas, para concebir la construcción de las nuevas sociedades americanas a partir de su especificidad, para asimilar las propuestas más avanzadas del pensamiento universal sin caer en imitaciones pueriles, tienen su origen en ese maestro[35]:

> Las lecciones que me ha dado se han grabado en mi corazón; no he podido borrar una sola coma de las instrucciones que me ha regalado; siempre presente a mis ojos intelectuales, las he seguido como guías infalibles. Mis frutos son suyos[36].

La intensa vida de Simón Bolívar, sus triunfos deslumbrantes y el dolor agudo de los fracasos; la pasión por construir una gran nación americana y la frustración ante ese sueño que se desintegraba mientras la tuberculosis carcomía su propio cuerpo ("Nadie entendió nada", mascullaba entre la fiebre y el delirio de los últimos días[37]) reflejan la complejidad social y política de América Latina. Su primera etapa como líder de la república mantuana independiente; las derrotas sufridas ante los llaneros de Boves, definidos a favor de España; los conflictos con Francisco de Miranda. La influencia ejercida poco después sobre él por el presidente negro Alejandro Petión, que en el sur de Haití había logrado consolidar una república democrática igualitaria, otorgando las tierras de latifundios a los antiguos esclavos. La clara conciencia de los costos catastróficos que significaron para Venezuela dos años de "guerra a muerte"; el temor a la desarticulación de las nuevas naciones como consecuencia de la "guerra de colores". El cambio en la composición social de sus ejércitos a partir de 1816, con la incorporación de negros libertos, mulatos, mestizos, zambos y, en especial, de los llaneros que dos años antes lo habían derrotado, van transformando las ideas de Bolívar. Y a pesar de sus contradicciones, estas experiencias profundizan la convicción de que es necesario reivindicar a las masas oprimidas como condición para garantizar la independencia:[38]

> Deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y su riqueza, que por su libertad y su gloria... (Cartas de Jamaica, 1815)

[35] Grases, Pedro: *Los escritos de Simón Rodríguez*, Caracas, Ediciones de la Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1953.

[36] Citado por Halperin Donghi, Tulio: *El espejo de la historia: problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

[37] García Márquez, Gabriel: *El General en su laberinto*, Buenos Aires, Sudamericana, 1989.

[38] Bosch, Juan: *Bolívar y la guerra social*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1966.

> Sólo la democracia, en mi concepto, es susceptible de una absoluta libertad; pero ¿cuál es el gobierno democrático que ha reunido a un tiempo poder, prosperidad y permanencia?... A pesar de tan crueles reflexiones, yo me siento arrebatado de gozo por los grandes pasos que ha dado nuestra República al entrar en su noble carrera... Al separarse de la nación española ha recobrado su Independencia, su Libertad, su Igualdad y su Soberanía Nacional... (Discurso de Angostura, 1819)

> Se han establecido las garantías más perfectas: la libertad civil en la verdadera libertad... se ha garantizado la seguridad personal... En cuanto a la propiedad, ella depende del código civil que vuestra sabiduría debiera componer luego para la dicha de vuestros conciudadanos. He conservado intacta la ley de las leyes —la igualdad— sin ella perecen todas las garantías... A sus pies he puesto, cubierta de humillación, a la infame esclavitud...
> Este rasgo probará que vosotros érais acreedores de obtener la gran bendición del cielo —la soberanía del pueblo— única autoridad legítima de las naciones... (Discurso ante el Congreso Constituyente de Bolivia, 1826) [39]

La crisis de la emancipación ha hecho aflorar las aspiraciones de autonomía de las capas criollas acomodadas; pero también pone en cuestión las bases del poder económico y social, del verdadero sistema de castas sobre el cual se asentaban tanto el poder colonial como los privilegios de las clases nativas de origen blanco. La masiva incorporación de los sectores populares en las guerras independentistas abre las compuertas para la expresión de sus propias demandas. Bolívar va a hacer un intento desesperado por conciliar esas grandes corrientes antagónicas, ante el proceso de atomización continental que se va imponiendo luego de alcanzada la independencia. Para atraer a las oligarquías criollas, hará concesiones aristocratizantes; pero no menos intensa es su convicción de abolir la esclavitud, de incorporar a los estratos indígenas, negros y mestizos en un nuevo ordenamiento social que les garantice "la ley de las leyes, la igualdad".

— Halperin Donghi, Tulio: *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1969.
— Mijares, Augusto: *La evolución política de venezuela 1810 - 1960*, Buenos Aires, EUDEBA, 1967.

[39] Bolívar, Simón: *op. cit.*

El proyecto de educación popular que hacia 1824 intentará implantar Simón Rodríguez en Chuquisaca a instancias de Bolívar, se inserta en esta idea de dignificación de los sectores más desprotegidos. De acuerdo con el decreto bolivariano, los niños pobres de ambos sexos —los "chicos de la calle" de esa etapa— debían ser incorporados:

> No en casas de Misericordia a hilar por cuenta del Estado; no en Conventos a rogar a Dios por sus bienhechores; no en Cárceles a purgar la miseria o los vicios de sus padres; no en Hospicios a pasar sus primeros años aprendiendo a servir, para merecer la preferencia de ser vendidos a los que buscan criados fieles o esposas inocentes...[40]

Los alumnos iban a recibir una adecuada instrucción y aprender un oficio. A determinada edad, se les debían otorgar tierras y auxiliarlos para su establecimiento a fin de colonizar el país con su propia gente. También se daba oficio a las mujeres "para que no se prostituyeran por necesidad ni hiciesen del matrimonio una especulación para asegurar su subsistencia"[41].

Consciente del carácter devastador del período colonial para América, Bolívar evoca en el Perú la historia de Garcilaso de la Vega y la destrucción de las Indias de Bartolomé de las Casas[42]. Y si bien es posible que tales textos tuvieran un significado más profundo para las masas indígenas[43], la reivindicación de esos patrimonios y esas culturas implicaba el reconocimiento del carácter verdaderamente humano de aquéllos a quienes más legítimamente les pertenecían; algo que entre los sectores privilegiados no iba a ser fácilmente aceptado. Porque los herederos criollos de la "gente de razón" que había sustentado al imperio hispánico no estaban dispuestos a considerar como iguales a los indios, negros, mestizos, mulatos; a esos *amentes* a quienes Bolívar pretendía integrar en la nación americana. Por ello, más allá de los errores que hubiera cometido, la decisión de otorgarles su dignidad, de incorporarlos como ciudadanos plenos

[40] Rodríguez, Simón: *Defensa de Bolívar (El Libertador del Mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social* Caracas, Imprenta Bolívar, 1916.
—Rodríguez, Simón: *Sociedades Americanas en 1828 (Cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros)*, Lima, 1842.

[41] Rodríguez, Simón: *Defensa de Bolívar*, op. cit.

[42] De la Vega, Garcilaso: *op. cit.*
— De las Casas, Bartolomé: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.

[43] Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

en una nueva etapa de la historia, está en la base de las calumnias y del repudio de las clases oligárquicas hacia el libertador[44].

Sobre estos núcleos fundamentales que hacen al alcance de la "ley de las leyes", a las definiciones acerca de quiénes son los integralmente humanos y al sentido de la soberanía nacional y popular, en el período de la independencia comienzan a delinearse, cada vez con mayor fuerza, las concepciones y los proyectos que van a signar los antagonismos más decisivos de la historia política latinoamericana hasta nuestros días.

En México, luego de un primer enfrentamiento entre las elites criollas y las fuerzas coloniales, que en 1808 se definiría a favor de estas últimas, las nuevas voces de la insurgencia van a ser protagonizadas por los campesinos y los trabajadores mineros, liderados por el cura Miguel Hidalgo y más tarde por José María Morelos. El grito de Dolores pronunciado por Hidalgo en septiempre de 1810, convocaba a luchar por la independencia en nombre del rey y la virgen indígena de Guadalupe. La inmediata radicalización del movimiento llevaría a los criollos ricos a establecer una alianza con los peninsulares para defender sus privilegios amenazados. Entre las primeras medidas, Hidalgo decreta la abolición de la esclavitud, la extinción del tributo de los indios y la devolución de las tierras a las comunidades indianas que habían sido despojadas por los terratenientes criollos y españoles.

Derrotada en pocos meses, tras la captura y el fusilamiento de Hidalgo en julio de 1811, el eje de la revolución se trasladaría hacia el sur, encabezada por su antiguo alumno del seminario, José María Morelos. El nuevo líder incluye en su programa la independencia bajo la forma republicana de gobierno; la supresión de las diferencias de castas en nombre de la igualdad y la división de las grandes propiedades rurales que se habían ido apoderando de las tierras comunales y los cultivos de subsistencia. Las propuestas de Morelos se asientan predominantemente en las demandas y aspiraciones de las clases sojuzgadas —que ya "no se nombran en calidades de indios, mulatos ni castas, sino todos generalmente americanos"— en la recuperación de las tradiciones comunitarias y populares y en la reivindicación de su dignidad.

Estos postulados se articulan fluidamente con las versiones cristianas del bajo clero en América Latina. Ya que, al igual que en otras regiones, se harán evidentes en México las contradicciones entre las dos grandes interpretaciones del catolicismo que se instauran en el

[44] Rodríguez, Simón: *Defensa de Bolívar*, op. cit.

continente desde la conquista. Por una parte, los sectores eclesiásticos ligados con el planteo de "la cruz y la espada", con una guerra de culturas que conserva el espíritu de las cruzadas y de las luchas contra turcos, moros y judíos. A esta corriente la expresan un Ginés de Sepúlveda o un López de Gomara, enardeciendo la misión civilizadora hispánica en el Nuevo Mundo. Pero también la reforma del clero regular iniciada por el Cardenal Cisneros en la España de los Reyes Católicos, permite el desarrollo de órdenes religiosas sustentadas en la idea de que monjes y eclesiásticos debían imitar la pobreza de Cristo: hombres pobres habían sido los fundadores de la Iglesia y a ellos era preciso retornar. El pobre fue así exaltado como modelo de cristiano y no meramente como tema de oración o como receptor de las limosnas que se daban para ganar indulgencias[45].

Durante el siglo XVI, la orden de los franciscanos —que por entonces era la más numerosa en los nuevos territorios— intentará, junto a monjes y sacerdotes de otras órdenes o del clero regular, una relación distinta con los pobladores autóctonos; porque aproximarse al indio significaba aproximarse al pobre. La dura crítica de Bartolomé de las Casas se engarza en estas vertientes que, con una actitud diferente, permitirían ir procesando el sincretismo entre las creencias tradicionales y las representaciones cristianas. Para ellos, la religión no era dogmática e intolerante. En la perspectiva de las culturas autóctonas, se volvía compatible con una visión politeísta que fundirá las imágenes de Cristo, la Virgen y los santos con las antiguas divinidades: Cristo-pobre, Cristo-indio, la Virgen de Guadalupe, las vírgenes morenas y negras, los santos protectores de los débiles, van a ser algunas resultantes de estas fusiones[46]. También los lineamientos comunitarios del cristianismo primitivo se engarzan con las tradiciones sociales americanas y van gestando reformulaciones culturales que, en muchos casos, tendrán como "intelectuales orgánicos" a los sacerdotes populares.

Estas líneas fundantes de la presencia católica en América Latina van a desarrollarse conflictivamente a lo largo de los cinco siglos posteriores. Durante la emancipación, la figura de Hidalgo, la formación seminarista de Morelos o los aportes de Fray Servando Teresa de Mier, expresan las vertientes del catolicismo popular americano y recuperan las críticas trazadas por Las Casas, que los enfrentan a los eclesiásticos vinculados con la Inquisición y el orden colonial. El "Catecismo Real" redactado por el arzobispo de Chuquisaca en 1784, dividía al mundo en dos: los destinados a la salvación y los condenados, los cristianos y los bárbaros, los que aceptaban el s.grado

[45] Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

[46] Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

orden colonial y los que osaban rebelarse. Para estos últimos, sólo quedaba una solución:

> La cárcel pues, el destierro, el presidio, los azotes, la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo, la muerte, son penas justamente establecidas contra el vasallo inobediente, díscolo, tumultuario, sedicioso, infiel y traidor al rey.[47]

En el otro polo, Fray Servando Teresa de Mier denuncia en su "Carta de un americano al español"[48] de 1811, que los Inquisidores de México consideran una herejía la soberanía del pueblo; que en 1810 el Obispo de Valladolid "no sólo ha declarado a sus ovejas y pastores excomulgados vitandos por la insurrección, sino que en Pastoral del 8 de octubre la califica de manifiesta y notoriamente herética". Pero no se trata sólo de un problema religioso; en la base de las diferentes posiciones está la cuestión del alcance terrenal de la definición de lo humano:

> En el tiempo que se están ardiendo de un polo al otro por sus derechos para encenderlas más, han sido privados de los de ciudadano 8 a 10 millones de sus habitantes. ¿Por qué? Porque tienen una gota de sangre africana ahogada en un río de sangre española. Como si hubiese español, incluso Fernando VII, que pudiese probar que no desciende de los africanos cartagineses o sarracenos, que dominaron la península once siglos; o como si fuese mejor que la africana la sangre de los Suevos, Vándalos, Alanes, Godos y otros bárbaros del Norte, progenitores de los españoles y tan ilustres como los indios...
> Tal es el art. 25 en que se suspenden los derechos de ciudadano por el estado de sirvientes a soldada de otros; con lo que si no quedamos sin criados, quedan fuera de cuento no sólo las castas sino la mayor parte de los indios que, privados por los conquistadores de sus tierras, las cultivan para sus robadores.[49]

Los principales factores del poder realista, la jerarquía eclesiástica y las clases criollas privilegiadas, lograrán finalmente imponerse en

[47] Zevallos, Noé: *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual*, Lima, Bruño, (citado por Flores Galindo, *op. cit.).*

[48] Mier, Fray Servando Teresa de: *Carta de un americano al español sobre su número XIX del 11 de noviembre de 1811*, Londres, Impreso por W. Lewis. 2, Paternoster Row, 1811.

[49] *Idem.*

1815 sobre las fuerzas militares de Morelos. El orden económico y social de la independencia, consolidado poco después a través del Plan de Iguala, estallaría en profundidad recién un siglo más tarde luego de la dificultosa estructuración de la nación mexicana, gravemente hostigada por los Estados Unidos y Francia[50].

Durante esos mismos años, en la banda oriental del Río de la Plata el movimiento artiguista será la expresión más claramente popular de las políticas que inicialmente promueven el proceso de emancipación. Al calor del levantamiento rural encabezado por José Gervasio de Artigas, se irán formulando en los años que corren entre 1810 y 1820 los lineamientos de una concepción democrática concebida como el sustento social de la independencia. Las reivindicaciones que encarna este proyecto emanan de las masas de indios, mestizos, mulatos, negros y una minoría de patriotas blancos que componen sus filas. Durante el éxodo del pueblo oriental en 1811, acompañan a Artigas hasta el Ayuí, en la provincia de Entre Ríos, cerca de 16.000 hombres, mujeres y niños dispuestos a defender su libertad: "yo llegaré a mi destino con este pueblo de héroes..." afirma Artigas en su retirada, mientras el propio gobierno español de la ciudad de Montevideo evalúa por entonces que la población de la Banda Oriental ha quedado reducida a menos de la quinta parte como consecuencia del éxodo[51].

Artigas supo interpretar los rasgos más profundos de la cultura y las aspiraciones de esa compleja sociedad rural:

> La convivencia con los hombres sueltos de los campos, changadores, vaqueros, tapes e indios, le habían nutrido del imponderable saber de los baqueanos... Supo descubrir, además, en el abigarrado cuadro étnico y social de aquella vasta área su secreta urdimbre... Aprehendió la singular escala de valores y coordenadas espirituales de aquel mundo tumultuario: la ética gaucha de la libertad como dato inmediato de la conciencia... fundada en la irrestricta condición igualitaria de aquellos para quienes "naides era

[50] Halperin Donghi, Tulio: *Historia contemporánea de América Latina,* op. cit.
— Ricaurte Soler: *Idea y cuestión nacional latinoamericana: de la Independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI, 1986.
— Morse, Richard: *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.

[51] Reyes Abadie, Washington; Bruschera, Oscar; Meologno, Tabaré: *El ciclo artiguista*, Montevideo, Margarita Silberberg / Impresora Cordon Editores, 1971.
— Rosa, José María: *op. cit.*
— Halperin Donghi, Tulio: *op. cit.*

> más que naides"; la estética del peligro... la tradición payadoril de las hazañas de la intrepidez y de la astucia... fundamento único del reconocimiento colectivo del señorío individual; la concepción mítico-religiosa del universo y de la vida, expresada en la coexistencia antagónica de la bondadosa paternidad de Dios y la oscura fuerza de "Mandinga" y condicionada por el conjuro y la comunicación simpática de una magia elemental ejercida, en dispar proporción, por el sacerdote y el fraile, el brujo, el curandero y el "mano santa".[52]

Sobre la base de estas tradiciones y al igual que una parte significativa de los líderes de la independencia, Artigas buscará en las propuestas ideológicas más avanzadas de su época los elementos que le ayuden a sistematizar las aspiraciones nacionales y sociales. Incorpora así la influencia del liberalismo español, que conociera a través de don Félix de Azara[53]; las vertientes comunitaristas cristianas de un José María Enrique de la Peña, —cura párroco de Colonia con el cual compartiera "aquellos buenos ratos que nos agradaban tanto", amasando la común decisión revolucionaria— y el aporte de estudiosos y políticos americanos como Pérez Castellano y Dámaso Larrañaga[54]. En esta absorción y reformulación crítica de las ideas contemporáneas, procesadas desde el tronco de las tradiciones populares, se irán delineando sus propuestas; que alcanzan la más clara articulación en las Instrucciones del Año XIII y en el "Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de su campaña y seguridad de sus hacendados" de 1815[55].

Los documentos políticos de Artigas recogen de estas manera muchos de los conceptos del pensamiento contractualista europeo, en especial de Rousseau. Hablan de ley, razón, contrato social, constitución, libertad, propiedad; sin embargo, es posible observar las profundas mutaciones que en ellos se operan al insertarlos en el contexto de las raigambres culturales y de las demandas de las masas artiguistas. Partidario del gobierno republicano basado en el respeto a la autonomía de las provincias, el líder oriental plantea la necesidad de establecer un *contrato social*. Pero lo que preside e inspira la necesidad de este contrato no es el resguardo del libre goce de la

[52] Reyes Abadie, Washington y otros: *op. cit.*

[53] Azara, Félix de: *Escritos póstumos de don Félix de Azara*, Madrid, 1857, (citado por Halperin Donghi, Tulio: *El espejo de la historia*, op. cit.

[54] Rivera, Jorge: *Sarmiento y los fantasmas del Desierto*, Letterature d'América - Revista Trimestrale - Anno IX Nº38, Bulzione Editore, 1990.

[55] Bruschera, Oscar: *Artigas*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1971.

propiedad privada individual, sino que se trata de un contrato entre comunidades, provincias o regiones, para la salvaguarda de la independencia de la nación. Los contratantes no son los individuos sino los pueblos y provincias, donde *la libertad* es a un mismo tiempo independencia y federalismo en cuyo marco —y sólo allí— cobra sentido y es posible la libertad individual. El concepto de *propiedad* adquiere asimismo un significado diferente, en tanto la promoción de este derecho no podía desvincularse de la lucha política por la independencia y del sentido de *justicia* igualitaria de sus bases sociales[56]. La distribución de tierras promovida por Artigas favorecía ampliamente a esas capas que conformaban las huestes revolucionarias; se trataba de establecer una redefinición de la propiedad que anticipa el principio agrarista de la posesión vinculada con el afincamiento y el trabajo:

> para los paisanos, para los hombres sueltos de los campos —"gauchos" o "tupamaros"— para los tapes misioneros, para los negros y zambos esclavos, para los grupos indígenas montaraces[57].

El concepto de propiedad necesariamente suponía, en las formulaciones del Reglamento Provisorio, la intervención del poder público para garantizar una creciente *igualdad* ya que éste debía velar para "que los demás infelices sean los más privilegiados". Marcando la necesidad de reivindicar a los aborígenes cuyo "estado de naturaleza" fuera mancillado por el "estado de guerra" impuesto por la conquista y la colonización. Se esboza así una propuesta de Estado que ha de intervenir como propulsor y garante de los derechos de los ciudadanos, de los integrantes del pueblo, entendido en sentido abarcador, sin exclusiones étnicas o sociales. Estado articulador de una idea de la *democracia* que abarca lo económico, lo político y lo social, *como modelo integral de sociedad* y garantía para la consolidación de la libertad nacional e individual; ya que el efectivo ejercicio de las libertades individuales sólo era posible en la medida en que se protegiera la libertad de las comunidades donde estos hombres convivían.

Desde esta perspectiva, el artiguismo plantea la organización nacional a través de estadios sucesivos de articulación social y regional. En cada una de las comunidades, el gobierno estaría asentado en la soberanía popular —el "gobierno inmediato"— una forma de demo-

[56] Wilner, Norberto: *op. cit.*

[57] Reyes Abadie, Washington y otros: *op. cit.*
— Rivera, Jorge: *op. cit.*

cracia directa que suponía el ejercicio del poder por el consenso de las mayorías participando en asambleas plenarias, integradas por todos los pobladores sin más exigencias que la condición de americanos y la hombría de bien. En un segundo nivel, la "provincia compuesta de pueblos libres" da lugar a la soberanía provincial integrada por el acuerdo entre las comunidades, reunidas en Congreso. En tercer lugar, estas provincias deben integrarse en la "confederación ofensiva y defensiva" de las Provincias Unidas:

> La originalidad del intento artiguista radicaba en tratar de conciliar ambos legados: el asambleísta de participación directa, cabildeano o comunal y el representativo, correspondiente a la sociedad nacional o de democracia procesual[58].

El proyecto de Artigas —una república democrática, igualitaria, independiente, susceptible de integrar a las capas étnicas y sociales marginadas por el dominio colonial, con fuerte inserción en las tradiciones, creencias y culturas populares— encontrará la drástica oposición del patriciado de las ciudades con su racionalismo ilustrado y mercantil, cuyos intereses conforman el sustento del orden estamentario blanco, de la enajenación oligárquica a las prebendas del mercado exterior y al reconocimiento del mundo "civilizado"[59]. Partidarios de una democracia liberal restrictiva, estaban convencidos de la necesidad de excluir del concepto de ciudadanos a esas masas populares que Artigas pretendía privilegiar. No por casualidad, la Constitución porteña de 1826 niega el derecho de voto a los jornaleros, criados y soldados de línea, limitándolo a la "parte sana y distinguida" de los vecindarios.

Las propuestas de Bolívar, de Artigas o de Hidalgo y Morelos entre otros, van a conformar las primeras expresiones políticas de esas *otras ideas* de América Latina que, hasta entonces, se alimentaran subterráneamente en las rebeliones, en las resistencias culturales y en la vida cotidiana de una vasta población del continente a quien el esquema colonial les había negado su condición humana. Así, entre 1810 y 1830, mientras la visión del mundo burgués europeo adquiría con Hegel la expresión más elevada que tal vez ella podía alcanzar —y cuando recién era un niño otro pensador genial que la

[58] García Delgado, Daniel: *Raíces cuestionadas: la tradición popular y la democracia*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política Argentina Nº 245/246, 1989.

[59] Bruschera, Oscar: *op. cit.*
— Ricaurte Soler: *op. cit.*

cuestionara con una desbordante rigurosidad científica, desde la perspectiva del naciente proletariado— se diseñaban en estos territorios, ligados con una voluntad política nacional y popular, autónoma e igualitaria, los ejes de un pensamiento que buscaba responder a las aspiraciones libertarias de otro sujeto social cuestionador de la explotación y del dominio imperial: los pueblos de América Latina. Sujeto social heterogéneo, polifacético, para quién en la historia y el futuro no existe *necesidad*.

Mientras tanto, dos jóvenes alemanes amigos de Hegel —y como él impactados por la invasión napoleónica y la posterior restauración— desarrollaban su obra ignorando la influencia que tendrían, un siglo y medio más tarde, en el desencuentro de las fuerzas políticas mayoritarias de un remoto país de Sudamérica. Carlos Cristian Krause sintetizaba los aportes de Kant, de Schelling, de Fichte, para elaborar su racionalismo armónico; Carlos von Clausewitz formularía las bases de la teoría estratégica militar prusiana a partir del análisis de las guerras de Napoleón.

b. El mundo de fines del siglo XIX

En el mes de mayo de 1895, Max Weber inicia su carrera académica en la Universidad de Friburgo con una exposición sobre "El Estado Nacional y la política económica alemana". Por ese entonces Alemania alcanzaba un acelerado desarrollo industrial que en poco más de tres décadas había transformado sustancialmente la estructura social del nuevo imperio, resquebrajando el poder político y económico de los junkers y dando origen a poderosos grupos de burguesía industrial y financiera junto a un extenso proletariado. Con el desplazamiento de Bismark, dos alternativas antagónicas pujaban por definir el destino alemán: por un lado, el Partido Socialdemócrata, que planteaba una irresoluble contradicción entre la burguesía y el proletariado, la *necesaria* superación del capitalismo por una nueva sociedad socialista y el internacionalismo proletario como herramienta política para esa transformación. Bajo una gravitante influencia de Marx y con Engels aún vivo, estarían presentes en este debate —que ha de extenderse durante dos largas décadas— las más importantes cabezas del marxismo europeo: Kautsky, Bernstein, Bebel, Rosa Luxemburgo, Hilferding o Mehring.

Por otro lado, las corrientes nacional-liberales con vocación expansiva buscaban la consolidación capitalista y la unidad social de la nación bajo predominio burgués, para transformar a Alemania en una potencia mundial. Identificado ideológicamente con estas tendencias y asentándose en una erudición de altísimo nivel, Weber va a desarrollar el más sofisticado planteo crítico que el pensamiento

político liberal formulara al marxismo. También el campo de la ciencia se transforma en esa Alemania en un espacio de confrontación política. Entre otros aspectos, en el discurso inaugural de Friburgo, Weber afirmaba:

> Los *intereses de potencia de la nación* constituyen, cuando son puestos en cuestión, los últimos y decisivos intereses a cuyo servicio debe ponerse su política económica. La ciencia de la economía política es una ciencia política. Como tal, no se conserva virgen de la política cotidiana, de la política de los gobernantes y de las clases en el poder, sino que depende de los intereses permanentes de la política de potencia de la nación. Y el estado nacional no es para nosotros algo indefinido... sino que constituye la organización terrenal de poder de la nación. En ese estado nacional, el máximo criterio de valor es, para nosotros, también desde un punto de vista económico, *la razón de estado*... En suma, la última y decisiva palabra corresponde a los intereses económicos y políticos de potencia de nuestra nación y de su depositario, el estado nacional alemán...[60]

Poco más tarde, el núcleo de la confrontación ideológica con el marxismo lleva a Weber a reemplazar este concepto de ciencia por una visión científica aséptica, drásticamente separada de la política y fundamentada en una concepción epistemológica que apunta a desestructurar la idea de *necesidad* y la poderosa articulación entre ciencia y utopía en Marx. Tomando la matriz del liberalismo político, Weber critica también el economicismo de las corrientes liberales manchesterianas y va a desplegar un marco teórico rigurosamente analítico, alimentado por un vasto conocimiento histórico, a partir de un *sujeto individual*: la acción social con sentido mentado. Las clases sociales y su enfrentamiento antagónico dejarán de ser el motor de la historia, para jerarquizar la lucha entre las naciones —especialmente entre las grandes potencias— por el dominio de las regiones menos desarrolladas del mundo; y en el interior de esas naciones, son los individuos con voluntad y conciencia y no las clases sociales, los actores protagónicos del devenir humano.

En esta perspectiva, desde la idea misma de la ciencia social, la definición acerca de cómo se conforma la sociedad, la construcción de los conceptos o la metodología de análisis; hasta la concepción del capitalismo, del socialismo, de las clases sociales, de la relación entre las ideas y las fuerzas económicas, del Estado, del imperialismo, de la religión, de las tendencias del desarrollo de la historia; cada uno de los núcleos teóricos esenciales del marxismo van a ser profundamente cuestionados por Weber, en un debate teórico-político que pocas veces en la historia alcanzara el nivel de la Alemania de esos años. La íntima vinculación entre los escritos políticos y el desarrollo conceptual —al margen de la pretendida escisión entre ciencia y política— nos permite afirmar que sus propuestas iniciales se mantienen a lo largo de toda su producción, evidenciándose en trabajos muy posteriores tales como *Alemania entre las grandes potencias mundiales* (1916) o el capítulo sobre "Las comunidades políticas" de *Economía y Sociedad.*

[60] Weber, Max: "El Estado nacional y la política económica alemana" en *Escritos Políticos* Tomo I, México, Folios, 1982.

La actualización del pensamiento jurídico-político liberal que realiza Max Weber desde mediados de la década de 1890, será uno de los pilares básicos de las corrientes de las ciencias sociales desarrolladas en el siglo XX. Así, en la confrontación alemana de ese período, se estructuran las dos principales matrices que han de estar presentes en el debate académico y político occidental, en especial luego de la declinación que sufrirá el liberalismo económico con la crisis de 1930. El desarrollo teórico de las vertientes liberales se sustentará explícita o implícitamente en los planteos que Weber formulara en el discurso de Friburgo de 1895: el tema de la conducción política de las sociedades entre las dos clases más dinámicas que emergen con la madurez de la Revolución Industrial; la definición de cada una estas naciones como potencia mundial en función de su lugar en el balance de poder hegemónico y en el proceso de expansión imperialista; y los problemas de la modernización y afianzamiento del capitalismo dentro de los marcos de la gobernabilidad democrática (que, hasta promediar el siglo XX, en Europa abarcará a los integrantes de los países centrales, con exclusión de las poblaciones coloniales y en los Estados Unidos luego del genocidio indígena, margina a los negros y a las minorías hispanoparlantes).

La consolidación de Alemania como potencia mundial y, por lo tanto, como metrópolis colonial, constituye un hilo conductor en el pensamiento weberiano, tal como lo manifiesta su conferencia de octubre de 1916 en Munich, dos décadas después del discurso de Friburgo:

> De esto quiero hablar, remitiéndome fría y académicamente sólo a la razón política y no al sentimiento... Somos un estado potencia... Es necesario, además, que Inglaterra acepte, en el campo de la política colonial, el principio de "vivir y dejar vivir". Ciertamente, nosotros no tenemos necesidad, en razón de nuestras dispersas posesiones coloniales, de conquistar el mundo, sino que podemos mante-

nernos en una esfera de intereses bien circunscrita, como ocurre con otros países, sin que por ello nadie se sienta amenazado... Es impensable una mutilación de Bélgica para constituir una tutela alemana permanente. Quien piensa semejante cosa, menosprecia los sentimientos de dignidad y honor de los pueblos civilizados... Nuestros adversarios no están en modo alguno en condiciones de poder realizar en serio el principio de las nacionalidades... Esos 350 millones de extranjeros a los que nuestros adversarios dominan sin que nadie se los haya pedido, y a los que explotan y enfrentan con nuestras ametralladoras, deberían pronunciarse en una libre consulta electoral controlada —digámoslo también— por el filantrópico señor presidente de los Estados Unidos, acerca de si desean o no constituirse como estados autónomos. Con respecto a esto debemos conceder a nuestros adversarios que no es posible forzar un principio hasta la locura... Pero es cierto, también, nosotros somos una gran potencia. Y el hecho de que lo seamos es el último, decisivo, motivo de la guerra... Un pueblo de setenta millones de habitantes, ubicado entre las potencias conquistadoras del mundo, tenía el deber de transformarse en un estado de gran potencia... y para poder hacer sentir nuestro peso también en las grandes decisiones sobre el futuro del mundo, debíamos arriesgar esta guerra... Lo imponía el honor de nuestro patrimonio étnico-cultural.[61]

Continuando una larga tradición académica europea, Weber apunta de esta forma a uno de los nudos centrales de la problemática de América Latina: al tiempo que considera necesario reconocer el honor y la dignidad de los pueblos civilizados, plantea como una locura la posibilidad de que 350 millones de hombres "extranjeros", sometidos y explotados por el domino colonial, puedan expresarse en una libre consulta electoral acerca de si desean constituirse como estados autónomos. Una verdadera locura en tanto, desde una visión científica "objetiva" y "exenta de valores" evalúa que:

Como la más segura garantía para alcanzar el monopolio de estas probabilidades de lucro proporcionadas por la economía del territorio extranjero a los miembros de la propia comunidad política es la ocupación política o la sujeción del poder político extranjero mediante la forma de "protectorado" o cualquier forma análoga, esta tendencia "imperialista" a la

[61] Weber, Max: "Alemania entre las grandes potencias europeas", en *Escritos Políticos*, op. cit.

expansión desplaza cada vez más a la tendencia pacifista, la cual sólo aspira a la "libertad comercial"... Los ingresos procedentes de fuera de la comunidad política, incluyendo los ingresos que tienen un origen imperialista y un efectivo carácter "tributario", no se revelan hoy a las masas como una tal evidente constelación de intereses... (Pero) si se pensara un momento en la cesación de estos ingresos, ello significaría para países como Inglaterra, Francia y Alemania un sensible retroceso en la capacidad adquisitiva inclusive para los productos internos, lo cual influiría muy desfavorablemente en el mercado de trabajo...[62]

En ese mismo mes de mayo de 1895 en que Weber exponía sus ideas en Friburgo, muere José Martí en el combate de Dos Ríos, peleando por la independencia de Cuba. El día anterior a su muerte, desde una perspectiva distinta de la historia y del imperialismo, desde la tierra de la cual había sido deportado treinta años antes por la metrópolis española, escribía a su amigo mexicano Miguel Mercado esa carta inconclusa donde expresaba:

Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber —puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo— de impedir a tiempo, con la independencia de Cuba, que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América... Con nuestra sangre estamos cegando la anexión de los pueblos de nuestra América al Norte revuelto y brutal que los desprecia... Viví en el monstruo y le conozco las entrañas; y mi honda es la de David.[63]

Luego de casi siete décadas de confrontación con los proyectos resistentes y autonomistas populares se han consolidado, en la mayor parte de los países latinoamericanos, regímenes oligárquicos aliados con los intereses de Inglaterra en el sur o bajo la influencia hegemónica de los Estados Unidos en el norte. El período de la Paz Armada entre las potencias mundiales facilita una nueva etapa de expansión imperial en las regiones de Asia y África y refuerza en América Latina el poder de las clases dominantes criollas a través de

[62] Weber, Max: *Economía y Sociedad* Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

[63] Roig de Leuchsenring, Emilio: *Tres estudios martianos*, La Habana, Centro de Estudios Martianos, 1983.

alianzas neocoloniales. El proyecto modernizante y europeísta de los ochenta es ya una realidad en nuestros territorios, mientras el decadente imperio español sólo ha logrado conservar sus colonias en Cuba y Puerto Rico.

Líder prototípico de este continente, Martí alternará la cárcel y el destierro desde sus dieciséis años. Con una sólida formación en Derecho y en Filosofía y Letras, tendrá una visión distinta de la problemática nacional:

> Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra... Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india... El buen gobernante de América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés sino el que sabe con qué elementos está hecho su país... El gobierno ha de nacer del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país... Por eso el libro importado ha sido vencido en América Latina por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie sino entre la falsa erudición y la naturaleza...
> La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, desde los Incas para acá ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia... Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas... Le está naciendo a América, en estos tiempos reales, el hombre real. Éramos una máscara con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norte América y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor y se iba al monte... El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido... El campesino, el creador, se revolvía ciego de indignación contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura. Éramos charreteras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza. Ni el libro europeo ni el libro yanquee daban la clave del enigma hispanoamericano... (Nuestra América, 1891)[64]

[64] Martí, José: "Nuestra América", en *Martí y la primera revolución cubana*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.

Nuevamente la pasión por un continente igualitario y soberano, de pueblos hermanados, donde puedan sintetizarse en objetivos comunes las diferencias raciales y culturales. Una matriz autónoma de signo nacional y popular para gobernar el pueblo de los hombres naturales; una matriz donde se inserten las más ricas ideas del pensamiento universal, pero cuyo tronco ha de ser latinoamericano. Porque sólo por esos caminos América Latina podrá buscar las claves de su propio enigma.

Ahondar hasta las raíces de los valores, las identidades, las ideas del tronco latinoamericano, para encontrar alternativas frente al dominio imperial y la expoliación de estos pueblos. Una matriz autónoma como requisito formulado por ese líder de la libertad, de una rica formación intelectual. Periodista lúcido, empapado de la cultura de su época en las más diversas expresiones: que rindiera homenaje a Carlos Marx con motivo de su muerte: "Karl Marx ha muerto. Como se puso del lado de los débiles, merece honor... No fue sólo movedor titánico de las cóleras de los trabajadores europeos sino veedor profundo en la razón de las miserias humanas y en los destinos de los hombres...", escribía en un artículo del periódico *La Nación* de Buenos Aires en mayo de 1883[65]. Pero Marx miraba el mundo desde Europa y el desarrollo universal de las fuerzas productivas justificaba la expansión de las metrópolis capitalistas sobre las áreas coloniales, como un costo ineludible para sacar a esas regiones de la barbarie e incorporarlas a la civilización. Apoyaba entonces a los Estados Unidos que expropiaran a México la "magnífica California", a la Inglaterra que penetraba en la India, a los centros imperiales que dominaban la China. También despreciaba a Bolívar juzgando el drama de estos territorios desde la cultura europea que lo envolvía[66].

Un pensamiento autónomo para América Latina reclamado por quien supo develar los rasgos de la etapa monopólica del capitalismo imperial, que denunciara el problema de los negros y los indios en las entrañas mismas del monstruo. Dispuesto a dar su vida por este continente ya que con "los oprimidos había que hacer causa común":

> ¿Quién que ha visto azotar a un negro no se considera para siempre su deudor? Yo lo vi, lo vi cuando era niño y todavía

[65] Roig de Leuchsenring, Emilio: *op. cit.*

[66] Marx, Carlos; Engels, Federico: *La Ideología Alemana*, Moscú, Editorial Progreso, 1968.
— Marx, Carlos; Engels, Federico: *Sobre el colonialismo*, Córdoba, Pasado y Presente, 1973.
— Marx, Carlos; Engels, Federico: *Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, Pasado y Presente, 1972.

no se me ha apagado en las mejillas la vergüenza... Yo lo vi y me juré desde entonces su defensa...[67]

Si "el primer deber de un hombre es pensar por sí mismo", José Martí buscó la "libertad verdadera", la de los pueblos soberanos y la de todos los hombres de esos pueblos; afirmando que "sólo tienen derecho de combatir por su libertad los que no oprimen la de otros". La verdadera libertad de los indígenas, los negros, los sometidos, fue el sustento principal de su pensamiento. Una matriz latinoamericana y popular susceptible de dar respuesta a la historia desde una concepción no excluyente de lo humano porque "un progreso no es verdad sino cuando invadiendo las masas penetra en ellas y parte de ellas"[68]. En el marco de estas coordenadas conceptuales, Martí despliega durante dos décadas las líneas más sustantivas de una vertiente nacional-popular que aborda múltiples y complejos problemas desde una perspectiva integral, capaz de superar los espacios latinoamericanos y penetrar en los conflictos internos de las naciones centrales. De su vasta producción surgen lineamientos de comprensión y crítica acerca de la vigencia de las grandes civilizaciones precolombinas y también del exterminio de los indios en América del Norte; de la situación de los negros y mulatos en ambas Américas; del crecimiento de los monopolios y sus consecuencias sociales en las metrópolis y en las políticas imperialistas; del papel del liberalismo económico y los sectores oligárquicos aliados con los proyectos de dominio colonial y neocolonial.

Propone la conformación de una república de mayoría popular y critica a los "civilizadores" Sarmiento y Porfirio Díaz; da cuenta de las estrategias imperiales de Francia, Inglaterra y Alemania. Recupera las ideas libertarias de Bolívar, San Martín, Hostos, Morelos y se pregunta qué es el socialismo: "lo primero que hay que saber es de qué clase de socialismo se trata, si de la Icaria cristiana de Cabet, o de las visiones socráticas de Alcott, o el mutualismo de Prudhonne, o el familisterio de Guisa, o el Colins-ismo de Bélgica o el de los jóvenes hegelianos de Alemania"[69]. Habla sobre libertad, religión, democracia, difunde a Walt Whitman en América Latina, influyendo así sobre la literatura modernista[70]. Escribe poesía y hace crítica literaria, porque "en mi pueblo nosotros siempre hemos dicho que los

[67] Centro de Estudios Martianos: *José Martí antimperialista*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1984.

[68] Centro de Estudios Martianos: *op. cit.*

[69] Centro de Estudios Martianos: *op. cit.*

[70] Sarlo, Beatriz: *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

poetas ven la verdad antes que nadie"[71]. Martí redacta "Nuestra América" en el año 1891 cuando en Alés, pueblo de la isla de Cerdeña, la familia de un modesto empleado de oficina recibía el nacimiento de su cuarto hijo. Lo llamaron Antonio.

Mientras tanto, en la Argentina, luego de varias décadas de enfrentamiento de las oligarquías porteñas y del interior contra las alternativas federales, ha logrado consolidarse un régimen republicano con aspiraciones modernizantes articulado con los intereses neocoloniales de Inglaterra y fuertemente excluyente de las mayorías sociales. El nuevo poder dominante se erige a partir de la derrota y las políticas de exterminio ejercidas entre 1860 y 1880 contra las tres regiones donde se asentaban los núcleos originarios indígenas del país. En el noroeste, los pueblos calchaquíes, mestizados con los pobladores españoles y criollos, otorgaron los contingentes más numerosos para los levantamientos del Chacho Peñaloza y Felipe Varela, como antes sus padres y sus abuelos habían alimentado las huestes de Tupac Amaru, de Martín Güemes y de Facundo Quiroga. En la represión que siguió a la derrota de esos caudillos, murieron aproximadamente 40.000 gauchos.

La guerra del Paraguay en el Noreste tuvo características arrasadoras para la población de raíces guaraníticas que apoyara la resistencia de Francisco Solano López. De los 100.000 combatientes convocados a las armas durante los cinco años que duró la contienda, sólo 409 sobrevivientes inician la retirada hacia la selva —porque "el ejército paraguayo no se rinde"— y libran la última batalla. Cuando las tropas brasileñas los alcanzan, las escenas de heroísmo desesperado evocan momentos de tragedias griegas: muerto Francisco Solano, su hijo Panchito de quince años toma el mando militar: "un coronel paraguayo no se rinde" dirá antes de embestir solo al enemigo y morir acribillado. El Mariscal López no pudo entonces recibir el "sable de la soberanía" que el 17 de febrero de 1869 desde su exilio en Southampton Juan Manuel de Rosas dispusiera entregarle "por la firmeza y sabiduría con que ha sostenido y sigue sosteniendo los derechos de su Patria". Era la misma espada "que me acompañó en toda la guerra de la Independencia" según indicaba el Capitán General Don José de San Martín cuando, a su vez, se la había legado a Rosas "por la firmeza y sabiduría con que ha sostenido los derechos de la Patria" frente a las agresiones anglo-francesas[72].

— Martí, José: "Los dos ruiseñores" en *Cuentos para chicos de América*, Buenos Aires, Orión, 1984.

[71] Centro de Estudios Martianos: *op. cit.*

[72] Rosa, José María: *La Guerra del Paraguay y las montoneras argentinas*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1968.

Finalmente, la Campaña del Desierto dirigida por el Gral. Julio A. Roca, quiebra la resistencia mapuche que había durado más de tres siglos. Dispersos en las tierras del sur, refugiándose en las montañas de la precordillera, los sobrevivientes de uno de los pueblos indígenas más aguerridos del continente van a dejar deshabitados vastos territorios donde se asentarían poco después latifundios laneros. Por entonces, al puerto de Buenos Aires arribaban cientos de miles de hombres y mujeres provenientes de Europa que van a conformar nuevas clases medias y sectores populares. Eran los desheredados del Viejo Mundo, artesanos y campesinos, españoles, italianos, alemanes, inservibles en el nuevo paradigma productivo de la madura Revolución Industrial; y asimismo polacos y rusos perseguidos por los pogroms, sirios y libaneses, algunos eslavos. Protagonistas de una aventura desgarrante, portadores de una aguda melancolía, llegaban buscando una tierra menos hostil, con la esperanza, tal vez, de "hacer la América".

En el contexto de estas profundas transformaciones de la Argentina, también en el año 1891, fracasada la insurrección del Parque, Leandro Alem funda la Unión Cívica Radical. Desgajándola de las influencias de Mitre, la nueva organización política "no ha de ser considerada como un mero partido, sino como un movimiento nacional histórico" que lucha por afirmar valores de la vida argentina para realizar la Nación sobre bases morales, espirituales y políticas. Sustentado en firmes fundamentos éticos, plantea que la prosperidad y el progreso del país están preferentemente constituidos por sus fuerzas morales; y que la grandeza de la nación reside en las virtudes de su pueblo.

Frente a la ideología positivista, civilizatoria y "moderna" del Régimen —conformado por las oligarquías nativas en conjunción con los intereses imperiales de Inglaterra— Leandro Alem reivindica la soberanía del pueblo "como artífice de su propio destino". Considerando que "hay siempre en el aire de la república dos programas perpetuos, el del poseedor y el del desposeído", señala el marco en el cual ha de plantearse el problema de la justicia social. Ante un gobierno que desataba su iracundia sobre los nativos por considerarlos "bárbaros", la Unión Cívica Radical levanta valores ético-políticos junto a la exigencia del sufragio libre y la Constitución como programa. Una política que deberá ser sostenida intransigentemente, sin pactos ni concesiones[73].

Con una marcada influencia inicial de la fracción popular del Partido Autonomista donde se agrupa el federalismo derrotado por el

[73] Del Mazo, Gabriel: *El Radicalismo*, Buenos Aires, Gure, 1957.
— Yunque, Álvaro: *Leandro N. Alem, el hombre de la multitud*, Buenos Aires, CEDAL, Biblioteca Política Argentina, 1984.

proyecto oligárquico, Leandro Alem propugna la transformación del mundo político a través de una gran reforma intelectual —que traería consigo la reforma material al ser tomada como opción por el pueblo— y recupera las luchas federales frente a la visión unitaria del predominio porteño sobre el interior. La divisa punzó federal y el blanco de las boinas de la Revolución del 90 serán los colores del primer movimiento nacional-popular de este siglo en la Argentina[74].

c. La década infame europea y latinoamericana

La Primera Guerra ha conmocionado al mundo y su resultado producirá un reordenamiento geopolítico de gran magnitud, un nuevo equilibrio de poder entre las principales potencias capitalistas. El triunfo de la Revolución Rusa evidencia la posibilidad de destrucción del capitalismo y motoriza una reformulación en las realidades políticas de los principales países europeos. En el primer lustro de la postguerra, los levantamientos obreros de Alemania e Italia, el triunfo momentáneo de la República de los Consejos en Hungría, la primer experiencia de construcción de la nueva sociedad que vaticinara Marx, alimentada por la producción teórica de Lenin; las divisiones entre las socialdemocracias y los comunismos; darían lugar a un intenso debate entre las fuerzas políticas de extracción marxista. En particular, dentro de aquellos países como Alemania e Italia donde habían alcanzado un fuerte arraigo de masas. La revolución socialista en Europa parecía estar a la orden del día: es el viejo continente que conocería Mariátegui.

Hacia 1924, sin embargo, la política europea comenzaba a tomar otros rumbos. La muerte de Lenin inicia la lucha por el poder en la URSS que culminará más tarde con el ascenso de Stalin y el destierro de Trotsky. Rosa Luxemburgo ha sido asesinada junto a Carlos Liebnecht por las fuerzas de Noske, durante el gobierno socialdemócrata de Friedrich Ebert. Su trabajo póstumo, redactado en la cárcel dos meses antes de morir, finalizaba diciendo:

> El poder caerá en el regazo del proletariado como un fruto maduro. Las dificultades residen en el proletariado mismo, en su inmadurez... La clase obrera se resiste, vuelve a retroceder espantada ante la confusa imponencia de sus objetivos. Pero ella *debe, debe*. La historia le cierra toda escapatoria a la tarea de conducir fuera de las tinieblas y del horror hacia la luz de la liberación, a toda la humanidad

[74] Del Mazo, Gabriel: *op. cit.*
— Yunque, Álvaro: *op. cit.*

tiranizada. El fin de la guerra mundial no puede ser otro que... (el resto del escrito es ilegible) [75]

En Italia, Benito Mussolini se encuentra al frente del Parlamento, que formara a instancias de Victor Manuel II luego de la Marcha sobre Roma. Pese a la acumulación de un poder marcadamente autoritario, en las elecciones de abril de 1924 —donde el Duce obtiene el 65% de los votos— Antonio Gramsci es elegido diputado y retorna a Roma dejando su cargo de Secretario de la III Internacional en Viena. Al año siguiente se consolida la dictadura fascista con los plenos poderes otorgados a Mussolini como jefe de estado y comienza un período de aguda represión. En ese contexto se iniciará la larga cárcel de Gramsci.

Durante la segunda mitad de los años veinte y a lo largo del decenio de los treinta, ya signado por la crisis mundial, el crecimiento arrasador del fascismo en Italia y el nazismo en Alemania imponen nuevas líneas de reflexión al pensamiento marxista europeo, acosado además por el sectarismo stalinista. Los interrogantes sobre el desarrollo de la conciencia social, en términos más complejos que los planteados por Marx y simplificados por Lenin, se sitúa como uno de sus centros nodales. Lukács ha escrito *Historia y conciencia de clase*, más tarde repudiado. Gramsci inicia su sorda resistencia en la prisión: dispuesto a enfrentar la tristemente célebre orden del fiscal, esa cabeza no iba a dejar de pensar.

La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, nacida entre las incertidumbres de la Alemania de los años veinte, se desplegaba más tarde en el exilio impuesto a sus principales miembros por el nacionalsocialismo. Obsesionados por las nuevas facetas de la política europea, concentran los estudios sobre el prejuicio y el autoritarismo, sientan las bases instrumentales para desenmascarar la ideología de la sociedad opulenta y buscar las potencialidades reprimidas de un orden social emancipatorio. El nacionalismo autoritario, expansivo y racista, ha marcado a fuego las perspectivas teóricas y las vidas personales de sus fundadores.

Formados en la compleja realidad cultural de la República de Weimar los protagonistas de la Escuela de Frankfurt encararán una reformulación en las concepciones filosóficas y de las ciencias sociales que dominaban el horizonte intelectual de fines de los años veinte, conmocionado poco después por la emergencia del nazismo. Más allá de los matices y las significativas contradicciones existentes entre

[75] Luxemburgo, Rosa: *Crítica de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1969.

sus miembros, los planteos alrededor del problema de la conciencia social y el conocimiento, las características del arte y las visiones religiosas del mundo; el cuestionamiento del Iluminismo y de la idea del progreso; la crítica a la razón instrumental o la impugnación del concepto mecanicista de la historia predominante en las corrientes del marxismo ortodoxo; buscaban desentrañar los lineamientos esenciales del saber y la producción artística e intelectual de sociedades que, al tiempo que se modernizaban aceleradamente, evidenciaban las lacras del "precio del progreso"[76].

La crisis del racionalismo y la emergencia de expresiones culturales que daban espacio a la irracionalidad se conjugaban en Alemania con las primeras manifestaciones del movimiento nazi. Este clima "donde la rebelión artística y cultural individual tomó el lugar de la revuelta social y política organizada"[77] se alimentaba, además, con las influencias de la Viena de esos años que, en la decadencia del imperio austro-húngaro posterior a la Primera Guerra, se mostraba como una ciudad de paradojas y contrastes. Los futuros integrantes de la Escuela de Frankfurt recogerían las líneas problemáticas más densas de este ambiente intelectual, donde una recuperación crítica del marxismo —en especial a partir de Lukács— se articularía con los aportes de Freud y su teoría del inconsciente, junto a los debates procesados en el "círculo de Berlín" —en el que artistas y figuras literarias de vanguardia convivían con la teoría política marxista— interrogándose sobre las formas de superación de ortodoxias y ataduras rígidas, considerando que "el arte era demasiado importante para ser tratado como un mero fenómeno económicamente determinado"[78].

El rechazo de la interpretación de la historia como progreso indefinido, la búsqueda de la verdad dentro de la tensión existente entre la razón y el irracionalismo —en "la explicación razonada de lo que aparecía como irracional y en la irracionalidad de lo que se aceptaba como razón"— son temas que comienzan a transformarse en dominantes ante el vertiginoso triunfo de Hitler, el comienzo de la persecución antisemita y el estallido de la Segunda Guerra Mundial. La palabra progreso sólo tenía validez en tanto lucha de la conciencia por desmitificar su subordinación a una realidad dada; el pensador o el artista debían negar críticamente el material ideológico de

[76] Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1969.

[77] Buck Morss, Susan: *Origen de la dialéctica negativa: Theodor Adorno. Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981.
— Harvey, David, *The condition of Postmodernity*, USA, Blackwell Inc. Cambridge, 1991.

[78] Buck Morse, Susan: *op. cit.*
— Harvey, David: *op. cit.*

su oficio desde un presente donde el concepto de verdad alcanzaba su significado concreto. Pero en el correr de la década de 1930 cada vez más se evidenciaba que no era la estática apariencia de la realidad lo que debía desmitificarse, sino la apariencia del progreso histórico que había alcanzado sus manifestaciones más brutales en la Alemania de Hitler y en la Rusia stalinista. El fenómeno del totalitarismo invade decisivamente la temática de la Escuela de Frankfurt cuyos integrantes, dispersos en el exilio, son lúcidamente conscientes de que ésas no eran las únicas manifestaciones posibles del autoritarismo. Porque también el Iluminismo es totalitario:

> En Alemania el fascismo ha vencido con una ideología groseramente xenófoba, anticultural y colectivista. Ahora que devasta la tierra los pueblos deben combatirlo, no hay otro remedio. Pero no está dicho que cuando todo termine debe difundirse por Europa un aire de libertad, no está dicho que sus naciones puedan convertirse en menos xenófobas, anticulturales y pseudocolectivistas que el fascismo del que han debido defenderse. La derrota no interrumpe necesariamente el movimiento del alud[79].

Los estudios sobre el prejuicio y la personalidad autoritaria, los fenómenos psicosociales que coadyuvan a la degradación de lo humano en nombre del irracionalismo o de la Razón iluminista, conformarán el nudo central de su problemática en la dolorosa etapa comprendida entre la primera mitad de los años treinta y el fin de la Segunda Guerra. La Escuela de Frankfurt intentará una asimilación crítica de las más disímiles vertientes del pensamiento europeo y en especial el alemán, con una erudición que abarca la filosofía, las ciencias sociales, la historia y las diversas manifestaciones del arte. Se debaten en su seno los aportes de Kant, Hegel, Marx, Weber, Spengler, Schopenhauer, el Antiguo Testamento, Freud, la Grecia antigua, la música de Arnold Schönberg, Husserl, Jung, Goethe, Kierkegaard, Herman Hesse, las corrientes iluministas del siglo XVIII o la religión, en tanto la soberbia cultural europea se resquebraja en los años que median entre las dos guerras mundiales[80].

Una historia diferente se va escribiendo en este mismo período en América Latina. La revolución agraria de México cuestiona aguda-

[79] Horkheimer, Max; Adorno, Theodor: *op. cit.*

[80] Benjamin, Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, México, Editorial Origen/Planeta, 1986.
— Adorno, Theodor: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, México, Editorial Origen/Planeta, 1986.

mente los fundamentos de poder del régimen estructurado con la independencia. Los descendientes de quienes pelearan junto a Hidalgo y Morelos conforman las masas de hombres y mujeres que siguen a los caudillos populares bajo las consignas de tierra y libertad. Francisco Villa y Emiliano Zapata encabezan los sectores más radicalizados, con el planteo de la liquidación de los latifundios y la entrega de tierras y ejidos a los campesinos e indios despojados por las clases terratenientes. En una carta escrita en 1918, Zapata señala el hito marcado por las dos más grandes revoluciones que se están procesando en esos años:

> Mucho ganaría la humana justicia si todos los pueblos de nuestra América y todas las naciones de la vieja Europa comprendiesen que la causa del México Revolucionario y la causa de Rusia la irredente son y representan la causa de la humanidad, el interés supremo de todos los oprimidos... Una y otra van dirigidas a lo que León Tolstoi llamara "el gran crimen", la infame usurpación de la tierra que, siendo propiedad de todos como el agua o el aire, ha sido monopolizada por unos cuantos poderosos apoyados por la fuerza de los ejércitos y la iniquidad de las leyes[81].

La derrota y el posterior asesinato de los dos líderes campesinos más importantes frenará el impulso revolucionario mexicano. Pero la convulsión producida en esa sociedad como consecuencia de una guerra que ha dejado un millón de muertos y la presión de los sectores populares hacia la satisfacción de sus demandas más acuciantes, obligan a una significativa reestructuración de la propiedad rural y de los marcos de la gobernabilidad política. La Revolución ha removido asimismo las bases de una cultura hegemónica modernizante y científica, que el despotismo positivista de Porfirio Díaz había intentado imponer durante más de treinta años. En contraste, resurgen con vigor los patrimonios populares ligados con las antiguas culturas precolombinas, latentes en la masa de población indígena y mestiza. Junto a una definición del papel del Estado y las organizaciones sociales, el nacionalismo popular encuentra sus cauces en la literatura y especialmente en el arte pictórico, acompañando la

[81] Ribeiro, Darcy: *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969.
— Sotelo Inclan, Jesús: *Raíz y razón de Zapata*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
— Reed, John: *México Insurgente*, Barcelona, Alianza, 1970.
— Cosio Villegas, Daniel (compilador): *Historia mínima de México*, México, El Colegio de México, 1973.

recuperación y el reconocimiento del exquisito despliegue estético de la artesanía tradicional.

En Argentina, la intransigencia de Hipólito Yrigoyen había logrado la Ley Saenz Peña y en 1916 accede al gobierno en las primeras elecciones libres con voto masculino de la historia del país. Los descendientes de la inmigración europea de fines de siglo, los orilleros y la pampa gringa del litoral, vuelcan su apoyo a este nuevo liderazgo. En una sociedad que atraviesa un acelerado proceso de transformación, donde parte importante de la población es aún extranjera, se van conformando conflictivamente, durante el primer gobierno yrigoyenista, las líneas de un programa con vocación social que enfrenta el dominio oligárquico y conservador. La Reforma Universitaria de Córdoba genera en ese período un paso altamente significativo en la construcción de una opción nacional y popular que ejercerá amplia influencia en América Latina. En palabras de Gabriel del Mazo:

> Los hombres llamados cultos, en general, no lo eran de una cultura que pudiera conceptuarse nacional... Los jóvenes que con la Reforma Universitaria fundaban la nueva universidad y la nueva educación sudamericana proclamaron en 1918... que su propósito esencial era crear hombres, y hombres americanos... "hacer de los ciudadanos hombres, hacer de los estudiantes hombres, no objetos pasivos. Que puedan ser argentinos los hombres del pueblo argentino... que sean rescatados para un auténtico destino nacional todas las entidades y todos los medios educativos desde el aula hasta el maestro y el estadista. Es siempre perentorio libertar a la política, a la escuela, al colegio, a la universidad, de todo *coloniaje mental*, porque de tal sumisión resulta en estos países la entrega de su economía, de su política, de su cultura..."[82] (subrayado AA)

Sin embargo, las dificultades del gobierno de Yrigoyen para consolidar una política consistente y la emergencia en el radicalismo de la vertiente antipersonalista de Marcelo de Alvear, iban a evidenciar que este movimiento también contenía una fuerte corriente de orientación conservadora, dispuesta a acordar con los intereses del Régimen, a conformar el "contubernio" cuyas bases más fuertes estaban en Córdoba y Buenos Aires. En el marco de las nuevas líneas de alianzas, la alvearización del radicalismo significará un fuerte retroceso en los pasos iniciados por el gobierno yrigoyenista. Durante la

[82] Del Mazo, Gabriel: *op. cit.*

presidencia de Alvear aumentan sensiblemente las ventajas otorgadas al capital extranjero, en tanto una marcada reacción frente a la legislación obrera favorece a los tradicionales dueños de la economía nacional. Desde el llano, Yrigoyen mantiene las banderas de justicia social y autonomía nacional que intentará profundizar durante su segundo período en 1928.

El golpe militar del 6 de septiembre de 1930, los obstáculos encontrados en la articulación política del radicalismo tras la muerte del líder, el peso de los sectores alvearistas que van llevando el partido hacia el "unionismo", impulsarán un esfuerzo de creación y profundización doctrinaria de los grupos intransigentes. En ese rico proceso —cuya expresión más lúcida culminará en FORJA— Ricardo Rojas, Moisés Lebensohn, Adolfo Güemes, Gabriel del Mazo, Honorio Pueyrredón, Homero Manzione, Arturo Jauretche, Luis Dellepiane, acompañados desde fuera del radicalismo por hombres como Raúl Scalabrini Ortiz, desarrollan una tarea intelectual que estructura, con un importante nivel de sistematización, las bases esenciales del pensamiento nacional-popular en la Argentina.

Frente al "unionismo" imperante en el Comité Nacional de la Unión Cívica Radical hacia 1934-35, las fracciones intransigentes denuncian en ese radicalismo "las influencias económicas colonizantes, que estaban destruyendo los órganos populares más vivos de la independencia de las naciones sudamericanas, la posibilidad de su integral soberanía nacional, de su justicia social y de su autonomía cultural". Poco más tarde, el documento fundacional de FORJA señala:

> El proceso histórico argentino y en general el latinoamericano, como reveladores de una lucha permanente en procura de la soberanía popular, contra las oligarquías como agentes de los imperialismos opuestos al cumplimiento de los destinos de América... El recrudecimiento de los obstáculos impuestos al ejercicio de la voluntad popular, correponde a una acentuación de nuestra realidad colonial, económica y cultural... Se requiere precisar las causas y los causantes del endeudamiento argentino al privilegio de los monopolios extranjeros, y adoptar una táctica y los métodos de lucha adecuados a la naturaleza de los obstáculos que se oponen a la realización de los destinos nacionales.[83]

En el Perú, el estallido de más de cincuenta rebeliones campesinas e indígenas con epicentro en Puno y Cuzco entre 1919 y 1923,

[83] Jauretche, Arturo: *FORJA y la década infame*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1972. — Del Mazo, Gabriel: *op. cit.*

alimenta un movimiento político e intelectual cuya envergadura comienza a quebrar la hegemonía ideológica oligárquica, consolidada luego de la derrota de Tupac Amaru un siglo y medio antes. En ese proceso, las influencias del anarquismo, el socialismo y la Revolución Soviética, se entrecruzan con las corrientes indigenistas tributarias de la utopía andina y con los ecos que la Revolución Mexicana y la Reforma Universitaria de Córdoba proyectan sobre el continente[84]. La imagen predominante de los indios y campesinos como seres despreciables, sumisos, cobardes, que ha impuesto el patrón sociocultural de las clases señoriales, se cuestiona a partir de otras miradas sobre el mundo andino. Sus primeras manifestaciones en esta nueva etapa son, junto a las enseñanzas de Manuel Gonzalez Prada, los escritos de Pedro Zulen, recopilados hacia 1912 en su libro *Gamonalismo y centralismo* que permanecerá inédito. También los trabajos iniciales del periodista Juan Croniqueur, que desde 1914 publica sus artículos en el periódico *La Prensa* y más tarde es conmovido por las andanzas rebeldes de Rumi Maqui, un personaje de identidades múltiples, tal vez un seudónimo colectivo, que aquí y allá convocaba a nuevos levantamientos en nombre del mito del Inkarri. Por su parte, Hildebrando Castro Pozo va relevando desde 1916 observaciones sobre relatos, vida cotidiana y leyendas de la sierra, como punto de partida de una producción que tendría gran impacto en el pensamiento transformador de ese tiempo. Periodistas, escritores, intelectuales, políticos y líderes estudiantiles como Ezequiel Urviola, Luis Valcárcel, Ventura García Calderón, Romero Churata, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, César Vallejos, José de la Riva Agüero, V. Belaúnde, César Ugarte, Manuel Seoane o Abelardo Solís, promueven una vigorosa corriente de ideas populares e indigenistas, que revalorizan los patrimonios nativos y mestizos frente a las actitudes miméticas con el pensamiento europeo. Señalan el dualismo y el conflicto entre los dos mundos que la conquista y el posterior dominio oligárquico han generado en Latinoamérica; y serán el sustento de las grandes propuestas políticas con vocación nacional y social nacidas en el Perú de los años 20: el aprismo de Haya de la Torre y el socialismo de José Carlos Mariátegui.[85]

[84] Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

[85] Franco, Carlos: *Castro Pozo: nación, modernización endógena y socialismo*, Lima, CEDEP, 1989.
— Franco, Carlos: "Izquierda política e identidad nacional" en Arrospide de la Flor y otros: *Perú: identidad nacional*, Lima, CEDEP, 1979.
— Guerra García, Francisco: "Política e identidad nacional" en Arrospide de la Flor y otros: *op. cit.*
— Rouillon, José: "Arguedas y la idea del Perú" en Arrospide de la Flor y otros: *op. cit.*

Bajo la influencia de ese "vasto movimiento de renovación ideológica"[86] que fuera de Reforma Universitaria argentina, en 1919 el movimiento estudiantil peruano comienza una larga huelga en demanda de una reforma de la Universidad de San Marcos en Lima, exigiendo la reorganización universitaria, la libertad de cátedras y la participación de los estudiantes en la conducción de la Universidad. Víctor Raúl Haya de la Torre es elegido presidente de la Federación de Estudiantes de San Marcos y junto a Manuel Seoane y otros dirigentes, impulsarán al año siguiente el Congreso de estudiantes peruanos en el Cuzco donde, entre otras medidas, se promueve la creación de las Universidades Populares Gonzalez Prada, escuelas nocturnas para obreros destinadas a estudiar problemas sociales y a defender los derechos de los indios. El desarrollo de estas luchas permite un acercamiento de los estudiantes con los trabajadores de Lima y otras ciudades, que poco después darían origen al movimiento aprista.

Deportado a México en 1923 por haber liderado manifestaciones violentas contra el gobierno, Haya de la Torre propone la creación de una Alianza Popular Revolucionaria para América sustentada en cinco líneas principales: la acción contra el imperialismo norteamericano, la unidad política de América Latina, la nacionalización progresiva de tierras e industrias, la internacionalización del Canal de Panamá y la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidas. Una vasta producción intelectual acompaña el crecimiento del aprismo en el Perú durante esta etapa, en la búsqueda de una matriz ideopolítica autónoma, capaz de comprender la especificidad de los problemas y las soluciones nacionales y sociales de estos países[87]. Al hacer entrega a la Federación de Estudiantes de México de la bandera de "la nueva generación hispano-americana" que acompañaba el nacimiento del APRA el 7 de mayo de 1924, Haya de la Torre afirmaba:

> El afán de unidad de los pueblos de nuestra raza fue en Bolívar ensueño precursor, más tarde, tema de discursos diplomáticos y ahora fe, credo, señuelo de lucha de nuestra

— Molina, Alfonso: *Ensayos revolucionarios del Perú*, Lima, Peisa, 1969.
— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

[86] Haya de la Torre, Víctor Raúl: *Construyendo el aprismo*, Buenos Aires, Claridad, 1956.
— Kantor, Harry: *El movimiento aprista peruano*, Buenos Aires, Pleamar, 1964.
— Halperin Donghi, Tulio: *Historia contemporánea de América Latina,* op. cit.
— Valenzuela, Carlos: *Frustraciones y realidades políticas en Latinoamérica: del APRA al MNR*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1961.

[87] Kantor, Harry: *op. cit.*
— Valenzuela, Carlos: *op. cit.*

generación... No sólo queremos a Nuestra América unida sino también a Nuestra América justa. Sabemos bien que nuestro destino como raza y como grupo social no podrá fraccionarse: formamos un gran pueblo, significamos un gran problema, constituimos una vasta esperanza. La unidad de Nuestra América no es ahora política, porque la política de nuestros estadistas de Lilliput jamás miró más allá de las fronteras arbitrarias de las patrias chicas... Os la entrego, camaradas estudiantes de México, por que sois vosotros los que desde esta tierra heroica, que hoy mira atenta y devota nuestra América, tenéis derecho a llevarla. Porque sois hijos del pueblo que más gallardamente defendió la libertad de la raza; porque de vuestra propia sangre surgió el ejemplo de una nueva sociedad igualitaria y en avance.[88]

Despojado ya de su seudónimo Juan Croniqueur, el joven José Carlos Mariátegui parte a Europa en 1919 a fin de tomar contacto con el ambiente político e intelectual del viejo continente, cuando recién comenzaban las grandes insurgencias rurales y la movilización estudiantil en su país. Iba convencido de que el Perú necesitaba nuevos lenguajes políticos, nuevas síntesis de ideas capaces de promover una fuerza popular de transformación. Recorre las principales ciudades y observa los fenómenos políticos y culturales de la postguerra europea; la toma de fábricas en Turín, la fundación del Partido Comunista Italiano, la irradiación del pensamiento de Marx, la derrota del movimiento Espartaco en Alemania. Comparte las experiencias y conmociones político-culturales de jóvenes como Antonio Gramsci, Korsch, George Lukács, Bloch, impulsores de una revisión creativa del marxismo e influenciados por George Sorel con su crítica al progreso y las ideas de la organización sindical, el papel transformador de la violencia y el mito. Pero también pudo comprobar allí las abismales diferencias entre el mundo europeo y la realidad peruana. A su regreso en 1923, se inserta en esos procesos donde las rebeldías frente al dominio, la persistencia de tradiciones y valores a lo largo de siglos, la vitalidad de las comunidades campesinas y las relaciones colectivistas que fueran el entramado de la sociedad incaica, le mostrarían la fuerza de la utopía andina y los modos peculiares en que debía producirse la incorporación de las ideas marxistas traídas de Europa para construir el socialismo en el Perú:[89]

[88] Haya de la Torre, Víctor Raúl: *op. cit.*

[89] Mariátegui, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* op. cit.

Lo que afirmo, por mi cuenta, es que la confluencia o aleación de indigenismo y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas —la clase trabajadora— son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería, pues, peruano —ni siquiera socialismo— si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas.[90]

Como referentes de las dos principales corrientes políticas populares del Perú, Haya de la Torre y Mariátegui comparten sustratos comunes y durante una etapa encuentran convergencias en sus planteos acerca de los problemas fundamentales del país: la interpretación del problema del indio como económico y social y su superación como requisito para resolver la cuestión nacional; la liquidación del latifundio y la percepción de las comunidades y las cooperativas en tanto formas productivas esenciales en el "nuevo Perú" que ambicionaban; las nociones sobre una democracia que desborda largamente el sistema de partidos; la necesidad de descentralización política del Estado; la recusación total del poder oligárquico; la afirmación de la autonomía intelectual; el valor de los mitos como fuerza colectiva de cambio social; el carácter ético y moral de la acción política. Se asemejan en su actitud abierta hacia los aportes potenciales del marxismo, junto a otras similitudes que expresan la común pertenencia a ese espíritu de época de las vertientes populares e indigenistas que caracterizara al Perú de los años 20.[91]

No obstante, también exhiben claras diferencias en sus concepciones acerca de las formas de la construcción política y de las orientaciones del proceso de transformación revolucionaria que, a partir de 1928, comenzarán a distanciar sus historias. La temprana muerte de Mariátegui en 1930 habilita una grave sectarización del Partido Socialista, transformado en el Partido Comunista Peruano. A su vez, la dictadura instaurada en el país dentro del contexto sincrónico de los golpes militares de la década del 30 en América Latina, inicia un período de persecución y hostigamiento del Partido Aprista Peruano

— Franco, Carlos: *Castro Pozo...* op. cit.
— Franco, Carlos: "Izquierda política... op. cit.
— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

[90] Mariátegui, José Carlos: *La polémica del indigenismo*, Lima, Mosca Azul, citado por Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

[91] Franco, Carlos: *Castro Pozo...* op. cit.
— Franco, Carlos: "*Izquierda política...* op. cit.
— Flores Galindo, Alberto: *op. cit.*

que —al igual que lo ocurrido con otros movimientos populares del continente— logrará contaminar las dinámicas internas, desgastando su potencial de transformación. Pero las ideas-fuerza y los planteos desplegados en esa especial coyuntura peruana, enriquecen el legado sociocultural de las mayorías sometidas y marcan un hito del pensamiento latinoamericano que nutrirá los nuevos intentos revolucionarios de los años sesenta y setenta.[92]

También Nicaragua se conmociona al finalizar el decenio de los 20 ante la resistencia que *el general de hombres libres* opone a la ingerencia directa de los Estados Unidos en su país. Desde la selva y las montañas de Las Segovias, Augusto César Sandino resistirá durante siete años "luchando con rifles capturados al enemigo y granadas de mano hechas con latas de sardinas llenas de piedras a la aviación y al equipo moderno de la marina norteamericana y de la Guardia Nacional"[93]. Es un primitivo ejército campesino decidido a recuperar la dignidad de la nación:

> El hombre que de su patria no exige un palmo de tierra para su sepultura, merece ser oído, y no sólo oído sino también creído. Soy nicaragüense y me siento orgulloso de que en mis venas circule, más que cualquiera, la sangre india americana, que por atavismo encierra el misterio de ser patriota leal y sincero; el vínculo de nacionalidad me da el derecho de asumir la responsabilidad de mis actos en las cuestiones de Nicaragua y, por ende, de la América Central y de todo el continente de nuestra habla... Que soy plebeyo dirán los oligarcas... No importa: mi mayor honra es surgir del seno de los oprimidos, que son el alma y el nervio de la raza, los que hemos vivido postergados y a merced de los desvergonzados sicarios que ayudaron a incubar el delito de alta traición... Esa bandera ondea perezosa y humillada por la ingratitud e indiferencia de sus hijos, que no hacen un esfuerzo sobrehumano para libertarla de las garras de la monstruosa águila de pico encorvado que se alimenta con la sangre de este pueblo...[94]

[92] Delgado, Carlos: *Revolución y participación*, Lima, Ediciones del Centro, Centro de Estudios de Participación Popular, 1974.
— Velasco Alvarado, Juan: *La revolución peruana*, Buenos Aires, EUDEBA, 1973.
— Velasco Alvarado, Juan: *La voz de la revolución*, Lima, Peise, 1972.
— Franco, Carlos: *Castro Pozo...* op. cit.
— Valenzuela, Carlos: *op. cit.*

[93] Selser, Gregorio: *Sandino, general de hombres libres*, México, Diógenes, 1978.

[94] Sandino, César Augusto: en *Hispanoamérica en lucha por su independencia*, México,

Sandino va forjando con su lucha un ideario que recoge las demandas de las masas campesinas, fundamentando los objetivos de autonomía nacional con proyecciones continentales. Y si bien la mayor parte de los gobiernos de América Latina escatiman su apoyo en ese período, ante el temor de despertar las iras estadounidenses, el prestigio del movimiento sandinista trasciende las fronteras y fomenta las voces del honor latinoamericano: Hipólito Yrigoyen, Manuel Ugarte, Mariátegui, Haya de la Torre, Alfredo Palacios, Vasconcellos, Gabriela Mistral, contrastan con el silencio de un continente que desde 1930 conoce un nuevo movimiento sincrónico de asalto al poder por las fuerzas armadas. El asesinato de Sandino luego del armisticio que acordara con el presidente Sacasa y el jefe de la Guardia, Anastasio Somoza, abrirán a partir de 1934 un paréntesis sangriento en la historia de Nicaragua. Pero ha dejado las bases de una memoria que sólo aparentemente se borraría en ese abnegado pueblo:

> Este movimiento es nacional y antimperialista. Mantenemos la bandera de libertad para Nicaragua y para toda Hispanoamérica. Por lo demás, en el terreno social este movimiento es popular y preconizamos un sentido de avance en las aspiraciones sociales... Siempre hemos opuesto nuestro criterio decisivo de que ésta era esencialmente una lucha nacional...[95]

De esta forma, desde comienzos de los años veinte y en el transcurso de la década de los treinta, mientras los pensadores de la Escuela de Frankfurt se enfrentaban al nazifascismo —buscando revelar los condicionantes de esos nuevos fenómenos europeos—, en América Latina se van desplegando, a través de distintas experiencias, los contenidos fundamentales de una matriz nacional-popular autónoma. Con un sentido decididamente antagónico, en su concepto de "lo nacional" —como reivindicación de identidades sometidas— respecto del nacionalismo aberrante con vocación imperial que se estaba consolidando en Alemania, Italia y Japón; y también de los nacionalismos "democráticos" que en Inglaterra, Holanda, Francia, Bélgica o los Estados Unidos fundamentaban la legitimidad de sus propias vocaciones imperiales.

Estos ejercicios de comparación —que no son excluyentes de otros líderes y pensadores latinoamericanos ni pretenden agotar la comprensión de los sucesos o la riqueza de matices en las ideas— nos permiten detectar ciertas similitudes en términos de valores, perspecti-

Cuadernos Americanos, 1962.

[95] Selser, Gregorio: *op. cit.*

vas, aspiraciones y modos de interpretar los fenómenos históricos y sociales entre las vertientes populares del continente, con rasgos originales y autónomos frente a las principales corrientes ideológicas del Occidente central. Intencionalmente cerramos el análisis de los contrastes en la década del treinta, dada la fuerte polémica existente en los espacios políticos y de las ciencias sociales con respecto a los movimientos populares que se suceden en América Latina a partir de los años cuarenta y cincuenta; y tuvieron sus bases de sustentación en estas distintas tradiciones, como matrices desde las cuales se absorbieron los aportes ideológicos del campo internacional. Sin negar la importancia y la necesidad de evaluar esas experiencias, la profundización en un debate sobre el tema nos desviaría de los objetivos centrales de este trabajo. No obstante, la remisión a los antecedentes históricos puede relativizar las miradas que definieron a "los populismos" como figuras deformadas de sus modelos originales —fascistas o marxistas— siempre signados por la inferioridad congénita que nos condena a ser *subdesarrollados* no sólo en lo económico y social, sino en todas las manifestaciones de la política, la cultura, la ciencia y el pensamiento.

Por lo demás, la brutal contraofensiva que se despliega sobre América Latina al promediar el decenio de los setenta generó, entre otras consecuencias, una grave desarticulación social y la degradación de una parte mayor de las identidades políticas que en décadas anteriores habían cuestionado, con mayor o menor radicalidad, los proyectos conservadores y neocoloniales. Cabe recordar que:

> Irrumpieron desde entonces, con más ímpetu que nunca, las noticias fantasmagóricas de América Latina... No tuvimos un instante de sosiego. Un presidente prometeico murió luchando solo contra un ejército entero y dos desastres aéreos sospechosos y nunca esclarecidos cegaron la vida de otro de corazón generoso y de un militar demócrata que había restaurado la dignidad de su pueblo. En ese lapso ocurrieron... diecisiete golpes de estado y surgió un dictador luciferino que en nombre de Dios lleva a cabo el primer etnocidio de América Latina en nuestro tiempo. En tanto, veinte millones de criaturas latinoamericanas morían antes de alcanzar los dos años... Numerosas mujeres grávidas presas dieron a luz en cárceles argentinas, pero aún se ignora el paradero y la identidad de sus hijos, que fueron dados en adopción clandestina o internados en orfanatos por las autoridades militares. Por no querer que las cosas continuaran así, murieron cerca de doscientos mil hombres y mujeres en todo el continente.[96]

[96] García Márquez, Gabriel: "La soledad de América Latina". Discurso de Estocolmo al recibir el Premio Nobel de Literatura. *Carta: falas, reflexões, memórias Nº1*, Brasilia, 1991.

Los predominios ideológicos neoliberales y "modernizantes" que acompañaron la reinstauración sincrónica de las democracias en la década del ochenta, podrían estar indicando la desaparición final de las tradiciones rebeldes y un vuelco definitivo de los consensos populares hacia la hegemonía de las clases privilegiadas. Nos permitimos dudar de tales apreciaciones. En la historia de América Latina, esos períodos de repliegue de las mayorías sociales luego de grandes derrotas, hostigamientos, traiciones o distorsión de sus identidades políticas, suelen dar la imagen de una aceptación sumisa de los proyectos dominantes. Sin embargo, continúa un procesamiento subterráneo de concepciones y resistencias culturales que, como tendencia general, antes o después en el tiempo y según las particularidades de cada país, han vuelto a rearmarse en nuevas propuestas de corte nacional-popular, constituidas tal vez alrededor de otras identidades y otros proyectos políticos pero que reconocen sus raíces en las experiencias históricas precedentes.

Más allá de las distancias de tiempo y lugar, y de la dialéctica de las relaciones entre aquéllo que cambia y lo que permanece como un hilo de continuidad en el devenir de la historia, el paralelismo de ciertos rasgos esenciales entre las experiencias políticas de América Latina, remite a patrimonios culturales profundos que se transmiten a través de las generaciones —con las peculiaridades y transformaciones que cada una de ellas aporta en ese desarrollo— y actúan como el alimento más sustantivo para la construcción de los proyectos populares en las distintas coyunturas de la historia. Estas complejas mediaciones entre pertenencias sociales, tradiciones culturales, vínculos entre las generaciones, proyectos políticos y desarrollos teórico-conceptuales no son privativas de América Latina. A excepción de las versiones más abstractas o simplistas, las diferentes corrientes de la filosofía y las ciencias sociales tienden a marcar con diverso énfasis la existencia de tales mediaciones y el papel de las mentalidades o aún de la vida cotidiana en la conformación de los fenómenos políticos y en el procesamiento de las distintas teorías. Lo que sí parece privativo de América Latina, es la existencia de amplias franjas intelectuales férreamente convencidas de que en estos territorios no pueden producirse ideas o expresiones del pensamiento que no sean tributarias incondicionales o hijas bastardas de la *cultura universal* gestada en el Norte.

Por nuestra parte intentaremos rastrear las connotaciones teóricas y conceptuales de ese *tronco latinoamericano*; de esa *matriz autónoma de pensamiento popular*, buscando las claves de esta realidad descomunal que determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas y que sustenta un manantial de creación insaciable

pleno de desdicha y de belleza, como intentaba explicar Gabriel García Márquez a los amigos europeos:

> Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malabaristas, todas las criaturas de aquella realidad desaforada, tuvimos que pedir muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros fue la insuficiencia de recursos convencionales para hacer que nuestra vida fuese creíble. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.
> Porque si estas dificultades nos entorpecen, a nosotros que somos de su esencia, no es difícil entender que los talentos racionalistas de este lado del mundo, extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se hayan quedado sin un método válido para interpretarnos. Es incomprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos y que la búsqueda de una identidad propia es tan ardua y sangrienta como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a tornarnos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios.[97]

[97] García Márquez, Gabriel: *idem*.

II

LAS MATRICES DEL PENSAMIENTO TEÓRICO-POLÍTICO

1. CIENCIA, POLÍTICA Y CULTURA

La multiplicidad de corrientes teóricas, las disímiles fundamentaciones, líneas de interpretación y metodologías de análisis presentes en el campo de los estudios del hombre, evidencian la relatividad del conocimiento acerca de lo histórico y lo social. Con su sola presencia cuestionan *la* ciencia libre de valores y los postulados de objetividad y universalidad de sus afirmaciones. A su vez, estas características se vinculan con las dificultades de predicción de los procesos socio-históricos —más allá de la capacidad para señalar ciertas tendencias o probabilidades— evidenciando el carácter hipotético, controvertido y controvertible de las humanidades y las ciencias sociales. Sin duda, la modalidad esencialmente polémica manifestada por el desarrollo histórico del pensamiento social, se deriva de la íntima vertebración entre estas formulaciones teóricas y determinados proyectos político-culturales, como expresión de visiones del mundo que impregnan los más diversos aspectos del acontecer de las sociedades.

Afirmar que las grandes corrientes de las ciencias humanísticas y sociales están intrínsecamente vinculadas con proyectos históricos y políticos de vasto alcance, supone concebirlas como sistematizaciones conceptuales que influyen, fundamentan o explicitan tales proyectos y que, por lo tanto, están siempre preñadas de política aún cuando pretendan ser portadoras de una inapelable objetividad científica. Pero este reconocimiento de las profundas diferencias que exhibe el pensamiento político y social —incluyendo el concepto mismo de *sociedad*, es decir, el objeto de estudio por excelencia— no implica descalificar la utilidad de las herramientas teóricas y metodológicas. No niega la riqueza de las diversas líneas interpretativas ni las potencialidades de la recuperación crítica de ideas o valores que, a través de

mediaciones más o menos elaboradas, procuran un ordenamiento de los datos de la realidad y la fundamentación de grandes propuestas estratégicas.

Esta relación históricamente condicionada entre la producción teórica y los procesos políticos, obliga a definir el *lugar*, la *perspectiva* desde donde se interpretan los fenómenos sociales y problematiza la pretensión de aquellas posiciones que se autoatribuyen el patrimonio de la ciencia —con los criterios de autoridad que esto conlleva— considerando a las otras formas del pensamiento como políticas, ideológicas, valorativas o precientíficas. Es por ello que la premisa de la cual partimos busca establecer las connotaciones y propuestas explícita o implícitamente formuladas por los diferentes marcos conceptuales frente a los momentos históricos en los cuales emergen, se actualizan, se adaptan o enriquecen; de modo tal que la controversia teórica deja de ser un problema estrictamente académico y se engarza con los debates políticos sustantivos que signan el desarrollo histórico y social.

El tema de las influencias políticas en las ciencias humanísticas ha sido señalado, con los matices del caso, por autores pertenecientes a diversos enfoques dentro de este campo.

Con referencia a la historiografía, José Luis Romero afirma:

> La historia social debe hacer el esfuerzo de llevar sus temas al campo de la más estricta objetividad. Este esfuerzo, por cierto, no es fácil... Las casi inevitables implicaciones de tipo ideológico que entrañan estos temas hacen el esfuerzo aún más difícil... Un capítulo fundamental es el de la conquista y la colonización durante los primeros siglos de la dominación hispanolusitana. Los problemas que allí se originaron con motivo de la impostación de un núcleo conquistador y colonizador sobre la masa aborigen derrotada recibieron distintas y sucesivas soluciones; pero ninguna de ellas acabó con aquéllos. Los problemas subsisten aún hoy, y si constituyen un tema histórico, constituyen también cuestiones de palpitante actualidad... La cuestión del enfrentamiento entre los grupos blancos y los grupos de indígenas, negros, mestizos, etc., ha asumido caracteres de problema decisivo en distintas épocas y en diferentes países... ha condicionado el estudio de los problemas de la historia social, puesto que, en la medida en que son problemas vivos que han originado actos de poder, se insertan inevitablemente en el cuadro de la historia política y responden en sus planteos a las incitaciones de la política misma[1].

Desde una visión diferente y con énfasis aún mayor, también Arturo Jauretche remarca el carácter esencialmente político de las interpretaciones históricas:

> No es pues un problema de historiografía, sino de política: lo que se nos ha presentado como historia es una *política de la historia*, en que ésta es sólo un instrumento de planes más vastos destinados precisamente a impedir que la historia, la historia verdadera, contribuya a la formación de una conciencia histórica nacional que es la base necesaria de toda política de la Nación. Así, pues, de la necesidad de un pensamiento político nacional ha surgido la necesidad del revisionismo histórico. De tal manera el revisionismo se ve obligado a superar sus fines exclusivamente históricos, como correspondería si el problema fuera sólo de técnica e investigación, y apareja necesariamente consecuencias y finalidades políticas[2].

La dificultosa decantación de las interpretaciones, la caracterización de los procesos y las figuras de la historia que se hace especialmente evidente en América Latina manifiesta esta vinculación entre los estudios historiográficos y las posiciones políticas. En tal medida, antes que el refinamiento alcanzado por las herramientas académicas, son los condicionamientos políticos del presente y las posibilidades de encontrar puntos de acuerdo, limar asperezas y habilitar espacios de verdadero diálogo, las que pueden facilitar una aproximación menos maniquea a la recuperación de la propia historia. Lo señalado para la historiografía es extensible al conjunto de las teorías y recursos conceptuales y metodológicos de las ciencias sociales, e invade asimismo el campo de la filosofía:

> Las filosofías de la historia, en particular las que produjo el siglo XIX pueden ser consideradas como discursos políticos abiertamente intencionados, en los que se ha planteado como objeto señalar el camino que se debía recorrer, como asimismo los escollos que se debían evitar para que las potencias europeas pudieran cumplir con un destino al cual se sentían convocadas dentro del vasto proceso de dominación del globo iniciado con el Renacimiento. De este modo puede afirmarse que la filosofía de la historia acabó cons-

[1] Romero, José Luis: *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Buenos Aires, Ediciones del Candil, 1987.

[2] Jauretche, Arturo: *Política nacional y revisionismo histórico*, Buenos Aires, Peña Lillo, Colección La Siringa, 1959.

tituyéndose, en una de sus líneas de desarrollo, sin duda la de mayor volumen, en un modo de "filosofía imperial" que se ocupó tanto de los eventuales motivos de decadencia que había que evitar, como de las formas mediante las cuales la humanidad europea y dentro de ella una burguesía ya segura de sí misma, había de asumir de modo definitivo el destino de toda humanidad posible[3].

Y si, como señala Rodolfo Agoglia, "nuestro siglo hace filosofía desde las ciencias humanas e históricas"[4], es posible concluir que todas ellas —la filosofía, las ciencias sociales, la historia— se vertebran en marcos más amplios, en concepciones culturales y modos de percibir el mundo que les otorgan sus significaciones esenciales al margen de la especificidad y las características de cada una de sus áreas de estudio. Como contracara, esta afirmación considera que es posible recuperar, sistematizar y reelaborar en términos de rigurosidad teórica, el pensamiento popular latinoamericano que históricamente se ha manifestado bajo la forma del discurso político o como expresiones discursivas no académicas[5].

La íntima conexión existente entre ciencias humanas y política, entre las vertientes académicas y los proyectos que se despliegan en mutua confrontación, comienza a evidenciarse asimismo en el debate político y cultural europeo procesado en el contexto de la actual crisis de época y de las profundas reformulaciones en los planteos históricos de los países centrales del Este y del Oeste:

Las crisis... deshicieron las seguridades tan laboriosamente conquistadas... Paralelamente a las múltiples dudas que socavarían todos los rincones de la práctica, desde hace varias décadas experiencias de las más variadas erosionarían, progresiva e implacablemente, a su vez, las nociones epistemológicas más preciadas heredadas del siglo pasado —cuna del proyecto científico moderno— entre las cuales descollarían las de objetividad, neutralidad valorativa, causalidad lineal, verdad transhistórica, etc. Si aquí importa echar alguna luz sobre la crisis epistemológica, es porque

[3] Roig, Arturo Andrés: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, 1981.

[4] Agoglia, Rodolfo: *Conciencia histórica y tiempo histórico*, Quito, P.U.C.E., 1978.
— Agoglia, Rodolfo: "Cultura nacional y filosofía de la historia en América Latina" en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Nº13, Buenos Aires, 1988.

[5] Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*
— Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969.

la puesta en cuestión de estas categorías basales del pensamiento científico y de la epistemología moderna es indisociable de la crisis del proyecto de la modernidad. Aunque la cadena de mediaciones a recorrer sea sumamente larga e intrincada, no cabe duda de que gran parte de lo más rico que podemos encontrar en la crítica que la postmodernidad le hace a la modernidad está ligada tanto al cuestionamiento de sus proyectos políticos y sociales cuanto a los supuestos epistemológicos e ideológicos a los que estos estaban implacablemente unidos[6].

Tomando esta perspectiva, en el desarrollo conceptual de Thomas Hobbes resalta el objetivo de dar legitimidad a la monarquía absoluta sobre bases no teológicas, para una Inglaterra que a mediados del siglo XVII buscaba superar sus conflictos dinásticos y lanzar una ofensiva contra el Imperio Español, cuestionando a la autoridad religiosa que avalaba el Tratado de Tordesillas y, en el nombre de Dios, ponía obstáculos a su sed colonial. Décadas más tarde, la Revolución Gloriosa va a encontrar en la obra de John Locke los fundamentos de la monarquía parlamentaria donde, bajo una forma filosófica fundacional que apela a la naturaleza humana originaria, al modo de constitución de las sociedades, a sus modelos organizativos o al carácter del poder federativo y de la guerra justa, es posible encontrar los lineamientos de la nueva era política abierta con el arribo al poder de Guillermo de Orange.

El potencial alcanzado por Inglaterra desde mediados del siglo XVIII y su óptima preparación para competir por el dominio del mercado mundial en proceso de consolidación, así como la reformulación del poder interno que produce el crecimiento de las nuevas burguesías comerciales e industriales, están en la base de las propuestas científicas del liberalismo económico de Adam Smith y David Ricardo. De la misma manera, en la brillante sistematización teórica hegeliana subyace el problema de la conformación de un Estado fuerte capaz de orientar las tendencias de la sociedad civil hacia la construcción de la unidad de los principados alemanes luego de la traumática experiencia de la invasión napoleónica. Una invasión que también ha de influir sustancialmente en distintas vertientes del romanticismo alemán y en pensadores como Fichte o Clausewitz.

La ciencia en Carlos Marx —que sintetiza críticamente los apor-

[6] Piscitelli, Alejandro: "Postmodernidad e identidad latinoamericana" en *Cuadernos de la Comuna* Nº10, Santa Fe, Municipalidad de Puerto Gral. San Martín, 1988.
— Harvey, David: *The Condition of Postmodernity*, USA, Blackwell Inc. Cambridge, 1991.

tes de la filosofía, la política y la economía elaborados por los intelectuales orgánicos del ascenso burgués en Europa— constituye el sustento teórico de una política que intenta develar el horizonte del proletariado europeo, elegido para forjar la verdadera historia humana. Con las características propias de los diferentes tiempos y lugares históricos, este objetivo fundamenta los aportes de Lenin, Rosa Luxemburgo o Antonio Gramsci. El debate sobre el futuro de Alemania en las décadas que corren entre 1890 y 1920 es alimentado por todas y cada una de las categorías aparentemente formales y neutralmente valorativas de Max Weber; en tanto la búsqueda de nuevas formas de equilibrio e integración social para reencauzar la vertiginosa historia de Francia en los cien años que siguen a la Revolución, impregna las formulaciones teóricas de Emile Durkheim. Tales condicionamientos políticos, que pueden detectarse en los más diversos autores y teorías de las ciencias humanas no se refieren sólo al "contexto del descubrimiento", ni se ligan con aspectos parciales de la "sociología del conocimiento" o de una historia social de las ideas. La definición y concatenación misma de las categorías conceptuales están contaminadas por objetivos políticos globales y desde su óptica peculiar influyen en los grandes enfrentamientos procesados durante el transcurso de la historia.

Para analizar de este modo las corrientes del pensamiento académico-político, es preciso adoptar un punto de vista integral, un marco abarcador entendido tanto en términos teóricos como históricos. La mirada crítica incluye necesariamente una perspectiva englobadora, trasciende las supuestas fronteras entre las distintas disciplinas científicas, ramas o subramas de las ciencias sociales y la filosofía, y se entremezcla con los espacios culturales más amplios, con el mundo de lo político y de los comportamientos colectivos, con la interpretación de los principales hechos de la historia. En tal sentido, no puede limitarse a la discusión de conceptos aislados, de ideas parciales, de fenómenos acotados, dado que sólo en el marco de una visión de conjunto esos conceptos, ideas o fenómenos adquieren una significación más acabada, una verdadera coherencia, un sentido más riguroso y consistente.

Las sucesivas particiones del conocimiento social, que en las últimas cuatro o cinco décadas dieron lugar a una profusión de "ciencias" parcializadas, son hijas de *una* de las versiones dominantes en las ciencias sociales. Principalmente el liberal-funcionalismo formula el requisito de establecer compartimientos estancos, divisiones del saber susceptibles de desarrollos autárquicos, sin considerar la vertebración de cada una de esas particularidades con los otros fenómenos que, en muchos casos, inciden de manera decisiva sobre el específico problema en estudio.

A partir de la segunda postguerra, el liberal-funcionalismo —tal vez una de las vertientes más empobrecedoras de Max Weber, a cuya concepción se le elimina la historia, la política y la filosofía para cosificarla en un anodino sistema de acción social— fue el promotor de la "departamentalización" de los estudios académicos, pretendiendo elevar al plano de ciencias autárquicas a las diferentes subramas que abordan problemas sectoriales del acontecer histórico y social como la sociología, las ciencias políticas, la psicología social o las ciencias de la comunicación, diferenciándolas tajantemente de la historia, la economía, la filosofía o la antropología.

No obstante, estos planteos de especialización científica y el establecimiento de severos límites entre las distintas disciplinas, considerados como garantía de la rigurosidad y la objetividad del saber, fueron incapaces de impedir que las principales corrientes teóricas se hicieran presentes en sus respectivos programas de estudio —Marx, Gramsci o Weber, por citar sólo algunos— de manera tal que aquéllo que se pretendía diferenciar "verticalmente" en supuestas ciencias autónomas vuelve de hecho a articularse "horizontalmente" en función de las distintas concepciones que dan cuenta, desde una visión integral, de la problemática socio-histórica. Lo cual no supone negar la legitimidad de las investigaciones sobre aspectos parciales, relativamente autónomos, con dinámicas propias de desarrollo, susceptibles de ser estudiados analíticamente como factores con cierta independencia, tal como son encarados por los estudios económicos, la historia del desarrollo tecnológico, la estrategia militar, los procesos políticos, las comunicaciones, los aspectos vinculados con el Estado y la administración, los movimientos sociales, la demografía, el sindicalismo, los regímenes de gobierno, las políticas económicas o las culturas indianas. Pero algo muy distinto es el planteo que ignora en forma sistemática la vertebración de estas particularidades con los marcos abarcadores dentro de los cuales adquieren su significado más cabal; o pretender que existe una única forma "científica" y "objetiva" de interpretar cada uno de estos procesos[7].

El análisis crítico de las corrientes de pensamiento desde una óptica global, "transdisciplinaria", susceptible de dar cuenta de la incorporación de los fenómenos sociales dentro de las coordenadas que trazan las grandes líneas interpretativas, se conjuga con el requisito de abordar los fenómenos sociales e históricos desde una determinada idea de *totalidad*. En rasgos muy generales, entendemos por *totalidad* una mirada que no sólo contemple en sus principales tendencias los factores y contradicciones que juegan en una sociedad

[7] Zea, Leopoldo: *Latinoamérica, Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977.

determinada sino, además, la articulación de estos procesos en su relación con otras sociedades, con la dinámica internacional en un momento histórico dado[8]. No se trata de reivindicar entonces una idea de *totalidad* cerrada sobre sí misma ni de ignorar la obvia dificultad de incluir *todos* los factores que intervienen en los procesos históricos y sociales. La noción de *totalidad* que utilizamos pretende recuperar una visión comprensiva, abierta y dinámica, que cuestione las interpretaciones parcializadas y permita incluir lo excluido, señalar los silencios. Una idea de *totalidad* que reconoce la riqueza y complejidad del desarrollo de las sociedades y plantea la elaboración de hipótesis, diagnósticos o supuestos acerca de las tendencias fundamentales que actúan en los fenómenos sociales, sin caer en un generalismo abstracto o en negar la relativa autonomía con que puede encararse el conocimiento y la investigación de aspectos específicos.

Uno de los instrumentos más típicos de distorsión y encubrimiento de las realidades sociales ha sido el aislamiento de los hechos particulares, eludiendo su articulación con contextos más amplios o la inclusión de otros elementos que muchas veces tienden a reformular drásticamente el diagnóstico de una situación dada. No casualmente las vertientes de origen liberal son las que más enfatizan la parcialización en el análisis de los problemas históricos, políticos y sociales, negando la posibilidad científica de abordarlos desde una perspectiva de conjunto. Las verdades a medias, los cautos silencios, acompañaron el desarrollo histórico del liberalismo, tanto en la matriz de la filosofía jurídico-política —con sus hombres libres, iguales y propietarios, organizados socialmente a través de un contrato— como en la versión de la economía política, que prefiere a ver a las sociedades cual fruto de la sabia e invisible mano del mercado, capaz de transformar en un bienestar general el comportamiento egoísta de los hombres que procuran su lucro individual. Tales metáforas conformaron un instrumental ideológico contundente en la desintegración del mundo feudal europeo y se fueron enriqueciendo al ritmo de desarrollo de las nuevas técnicas aplicadas a la industria, al transporte y a las comunicaciones; acompañando los procesos de expansión colonial, fundamentando la legitimidad de un destino manifiesto para civilizar al mundo, para incorporarlo al progreso de las artes y de las ciencias, de la inciativa privada, de la acumulación del capital. A lo largo de los siglos XVIII y XIX las ideas liberales asentarían su predominio en Europa y América del Norte, dando origen a las llamadas Revoluciones Democráticas, aportando a la

[8] Argumedo, Alcira: *Los laberintos de la crisis (América Latina: poder transnacional y comunicaciones)*, Buenos Aires, Puntosur/ILET, 1987.

construcción de una nueva era de libertad e igualdad y al despliegue del proyecto de la modernidad formulado por los filósofos del Iluminismo.

Sin embargo, esta es sólo *una parte* del relato. La primera gran revolución democrática liberal instaurada en los Estados Unidos, incorpora la teoría revolucionaria que impulsa Thomas Jefferson, autor intelectual de la Declaración de la Independencia. Como es sabido, la Declaración establecía las bases de una sociedad democrática, republicana, independiente, federativa, igualitaria, regida por la elección de representantes y las libertades individuales; pero los hombres y mujeres negros seguían siendo esclavos. Esta *otra parte* del relato simplemente no se menciona, ni en esa Declaración ni en la posterior Constitución que iba a regir los destinos de la gran nación del Norte. Ejemplo democrático en el cual los postulados liberales convivieron durante casi un siglo con la presencia aberrante de la esclavitud para millones de seres humanos de esa misma sociedad. Silencios repetidos en las más diversas experiencias de conformación de los gobiernos liberales de las naciones europeas. Desde las monarquías parlamentarias a las repúblicas, la lógica del pensamiento liberal tuvo la misma constante: iguales, libres y propietarios, los blancos[9]. Los hindúes, vietnamitas, argelinos, chinos o negros —que no eran verdaderamente humanos— sólo podían aspirar al privilegio de ser civilizados por el dominio blanco, transformándose en pueblos "deudores" y pagando los costos correspondientes. Una visión contundente del mundo que subyace al pensamiento académico y político europeo; que absorben fascinadas las oligarquías y ciertas elites ilustradas de América Latina; que condena al ostracismo a los pueblos de ultramar.

Para nosotros, esta doble perspectiva integral —por una parte, con referencia a las grandes concepciones teóricas y por otra en lo relativo a la interpretación de los procesos históricos y sociales— constituye un punto de partida para aproximarnos a los nudos cruciales de la polémica en el seno de la filosofía y las ciencias sociales y su relación con los proyectos estratégicos que se formulan para afrontar una nueva época mundial. Desde una visión popular latinoamericana, la confrontación política de los años ochenta y noventa en Occidente, donde se hacen presentes los neoliberales, los neoconservadores, los postmarxistas, los modernizantes o los postmodernos; las nuevas tendencias políticas e ideológicas que comienzan a procesarse en las

[9] Hinkelammert, Franz: "Frente a la cultura de la postmodernidad: proyecto político y utopía", en *David y Goliath* Nº52, Buenos Aires, CLACSO, septiembre 1978.
— Beard, Charles; Beard, Mary: *Historia de los Estados Unidos*, Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina, 1962.

naciones del Este; los interrogantes acerca del futuro de América Latina; obligan a insertar la discusión teórico-política en el contexto de las agudas transformaciones que se están produciendo en la arena mundial, como consecuencia del reordenamiento de los ejes del poder y el acelerado despliegue de la Revolución Científico Técnica[10].

Imponen el requisito de enfrentar el debate con herramientas capaces de detectar las claves teóricas más sustantivas; las connotaciones e interrogantes de los distintos ejes de interpretación; las lógicas internas, los puntos de continuidad o ruptura y las formas de actualización de las diversas teorías. Herramientas conceptuales dirigidas a establecer lineamientos de análisis que vayan más allá de los acuerdos insospechados, la profusión de matices, las renovadas lecturas de las fuentes, las lacerantes críticas de antiguas identidades, la muerte de las utopías y los grandes relatos, el fin de los sujetos colectivos, el anacronismo de los consensos, la reivindicación de las subjetividades y otras formulaciones que expone el debate predominante en Occidente, signado en su conjunto por la impronta del silencio acerca de los costos sociales y nacionales de las nuevas sendas de la modernización.

Como intentaremos ver más adelante, existen sin duda significativas diferencias entre el neoconservador Daniel Bell, el neoliberal Von Hayek o el postmoderno Lyotard. Pero coinciden demasiado en su desprecio hacia las formas del consenso y en la afirmación de un individualismo más o menos egoísta; precisamente cuando la "ingobernabilidad"de las democracias ante demandas sociales que no han de ser satisfechas en la lógica impuesta por un poder económico y financiero cada vez más concentrado, constituye una grave preocupación de los sectores dominantes en los países centrales. Los postmarxistas y los modernizantes no parecen avanzar mucho más allá del sistema elaborado por Weber y restringen sus propuestas a un neo-contractualismo abstracto, que elude las relaciones de poder y la polarización creciente en la distribución de los recursos en detrimento de las mayorías sociales y las naciones periféricas. Los juegos del lenguaje y los intercambios simbólicos tienden a dejar la realidad tal cual es y no hablan de los actores excluidos del juego. Podemos preguntarnos entonces hasta dónde, una vez más, el debate del Norte occidental incluye sólo *una parte* del relato. En la *otra parte*, América Latina padece las presiones del endeudamiento externo y el comportamiento de los grupos locales de poder económico-financiero que, en una acción articulada con la banca y las corporaciones transnacionales —y al margen de sus eventuales contradicciones secundarias— actúan con una implacable voracidad sobre los recursos nacionales; desgajando a nuestras sociedades entre un bloque social concentrado, excluyente y pretendidamente modernizante y amplias capas de la población que se van empobreciendo día a día, mientras crece en niveles alarmantes el desempleo y la marginalidad con sus secuelas de desesperación.

[10] Argumedo, Alcira: *Un horizonte sin certezas: América Latina ante la Revolución Científico-Técnica*, Buenos Aires, Puntosur/ILET, 1987.

Por lo tanto, planteamos un concepto de *totalidad* que, sin caer en totalizaciones reduccionistas, sea capaz de develar los silencios de las corrientes hegemónicas en las ciencias sociales y de hacer emerger las voces de otros protagonistas de la historia[11]. Se trata de incorporar los datos de la realidad dentro de un marco comprensivo, para evaluar críticamente esas versiones que, al considerar sólo *una parte* de los procesos históricos, al desarticular los fenómenos sociales en múltiples espacios sin relación entre sí, al seleccionar unos rasgos y eludir otros, al jerarquizar los saberes parcializados, pretenden imponer una versión "científica" del relato de la historia que ve sólo el rostro del progreso y no el del espanto, que habla de una *actualidad* y de un *nosotros* de selectos e ignora o desprecia a ese *otro* que integran las masas populares de América Latina[12].

La estrecha relación de las corrientes teóricas con determinados proyectos político-históricos, indican a su vez una articulación más o menos mediatizada entre las ciencias humanas y los patrimonios culturales y experiencias vitales de diferentes capas sociales y áreas geográficas. En tanto modos de percibir el mundo de distintos sectores de un país o región dados, tales patrimonios y experiencias conforman el sustento para la constitución de las "voluntades colectivas" sobre las cuales se erigen y consolidan los proyectos de sociedad. En tal sentido, las formulaciones teóricas —al margen de los conceptos y metodologías planteados, del carácter fundacional o perecedero de los aportes conceptuales, del menor o mayor alcance de su influencia— están inmersas en contextos culturales, son expresión de épocas históricas particulares y se vertebran con las mentalidades predominantes en diferentes capas de la población de un país. Mentalidades y sentido común entendidos como la incorporación socializada de patrones culturales que actúan —con sus espacios de opacidad y sus contradicciones— como referentes de la vida cotidiana y base para la construcción de los consensos políticos[13]. Así, los límites entre las distintas formas del conocimiento, entre los diversos modos

[11] Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*
— Piscitelli, Alejandro: *op. cit.*

[12] Todorov, Tzvetan: *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987.

[13] Perón, Juan D.: *El modelo argentino*, Buenos Aires, Pueblo Entero, 1980.

de percepción de la realidad, se hacen más difusos. Tienden a romperse esquemas rígidos que pretenden reivindicar la racionalidad y la posesión de la verdad para *la* ciencia, despojando de toda capacidad de saber a las expresiones de lo popular. Y de la misma manera que se diluyen las divisiones estancas entre conocimiento sistemático y sentido común, entre ciencia y saber popular, tienden a desestructurarse también las versiones elitistas, las soberbias iluminadas, las distancias entre las fracciones intelectuales y el "pueblo-nación"[14].

La existencia de "trincheras" en el seno de la sociedad civil —verdaderas reservas estratégicas de una concepción del mundo desparramada en la conciencia de las clases subordinadas— fue brillantemente percibida por Antonio Gramsci luego de la derrota de los levantamientos de 1919 a 1921. Cuando la magnitud del fracaso y el dolor de la cárcel lo obligan a replantearse las preguntas acerca de los límites y falencias de sus propuestas, Gramsci hará el intento más lúcido de rompimiento con las rígidas determinaciones del marxismo en lo referido a los procesos de desarrollo de la conciencia social[15]. Va a buscar en las complejidades culturales los caminos de elaboración de una reforma intelectual y moral que difícilmente podía ser impuesta "desde afuera". Pensando desde Italia y desde Europa, formula fértiles interrogantes acerca de la articulación entre sentido común, política y filosofía superior, que abren al pensamiento social caminos más fructíferos que las divisiones entre "el sabio" y "el político". Esa drástica separación entre ciencia y política, que la inteligencia y la pasión impidieron alcanzar al propio Weber, cuya producción intelectual está decididamente impregnada de la cultura y la política alemana de su tiempo.

— Bialet Massé, Juan: *Informe sobre el estado de las clases obreras en el interior de la República*, Buenos Aires, Imprenta y Casa Editora de Adolfo Grau, 1904.
— Stavenhagen, Adolfo: "La cultura popular y la creación intelectual" en Colombres, Adolfo (compilador): *La cultura popular*, México, Premia/La red de Jonás, 1987.
— Durán, Leonel: "Cultura popular y mentalidades populares" en *idem*.
— Bonfill Batalla, Guillermo: "Lo propio y lo ajeno (una aproximación al problema del control cultural)" en *La cultura popular*, idem.

[14] Arico, José: *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.
— Foucault, Michel: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.

[15] Gramsci, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958.
— Gramsci, Antonio: *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires, Lautaro, 1961.
— Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.

[16] Olsson, Gunnar: "Notas sobre el pensamiento nacional" en *Antropología Tercer*

2. EL CONCEPTO DE MATRICES DE PENSAMIENTO

A los fines de nuestro trabajo, denominamos *matriz teórico-política* a la articulación de un conjunto de categorías y valores constitutivos, que conforman la trama lógico-conceptual básica y establecen los fundamentos de una determinada corriente de pensamiento. Dentro de las coordenadas impuestas por esa articulación conceptual fundante se procesan las distintas *vertientes* internas como expresiones o modos particulares de desarrollo teórico. Estas vertientes constituyen ramificaciones de un tronco común y reconocen una misma matriz, no obstante sus múltiples matices, sus características particulares, sus eventuales contradicciones o los grados de refinamiento y actualización alcanzados por cada una de ellas.

Las diversas matrices de pensamiento contienen definiciones acerca de la naturaleza humana; de la constitución de las sociedades, su composición y formas de desarrollo; diferentes interpretaciones de la historia; elementos para la comprensión de los fenómenos del presente y modelos de organización social que marcan los ejes fundamentales de los proyectos políticos hacia el futuro. Asimismo, formulan planteos sobre los sujetos protagónicos del devenir histórico y social; hipótesis referidas a los comportamientos políticos, económicos, sociales y culturales y fundamentos para optar entre valores o intereses en conflicto. Constituyen los marcos más abarcadores que actúan como referencia explícita o implícita, manifiesta o encubierta de las corrientes ideológicas otorgando un "parecido de familia" a las vertientes y actualizaciones que procesan en su seno.

Siguiendo a Gunnar Olsson[16], la pregunta por la esencia de *lo social*, por el concepto o la naturaleza de *la sociedad*, es la base para la construcción de las distintas matrices presentes en las ciencias sociales y en el pensamiento político e ideológico. El punto de partida de una matriz de pensamiento estaría dado entonces por la forma como concibe a lo social. Las afirmaciones referidas al modo en que se constituye *la sociedad* —las relaciones entre los hombres en un ámbito espacial dado y las relaciones entre sociedades— establecen la matriz teórica que vertebra, en sus principales lineamientos, las concepciones y la actividad política tanto como el pensamiento científico social. El concepto de *sociedad* conlleva una determinada visión acerca de la naturaleza humana y es el núcleo a partir del cual se estructura el entramado más sustantivo de los esquemas de pensamiento, estableciendo una cierta coherencia interna dentro de la cual adquieren su sentido los distintos conceptos, metodologías de

Mundo Nº5, Buenos Aires, 1970.

[17] Olsson, Gunnar: *op. cit.*

análisis y relaciones, formulados como líneas de comprensión de los procesos sociales e históricos:

> En las ciencias sociales existe un concepto básico que es el de sociedad. En el punto de partida de la investigación estaría determinada la naturaleza de "lo social". El objetivo de la ciencia sería determinar la realidad de lo social, pensar o conocer esa realidad. Definido de esta manera el objeto de la ciencia social quedaría por definir su método. Pero el método debe ser apropiado al objeto, es decir, que la pregunta por la esencia de lo social es previo a la ciencia, en el sentido de que su respuesta ha de ser la base para la constitución de la ciencia. Dicho de otra manera, la constitución de una ciencia social comienza por determinar el concepto o la realidad de "lo social". Se trata de ver, por lo tanto, las distintas concepciones de lo social como el fundamento de las distintas corrientes de las ciencias sociales[17].

Partiendo de las definiciones básicas sobre el concepto de *sociedad*, se despliegan con una coherencia lógica particular las relaciones entre los diferentes postulados acerca de qué es la ciencia social, cuáles son sus formas de objetividad y conocimiento y los métodos de aproximación a ese objeto de estudio. Se establece la vinculación entre conocimiento científico y concepciones políticas; se desarrollan las afirmaciones fundamentales con referencia a los sujetos y los comportamientos sociales; los criterios para la opción entre valores o intereses contrapuestos; las articulaciones existentes entre las diversas manifestaciones de los procesos socio-históricos (economía, política, cultura, ciencia y tecnología, comunicaciones, etc.) y las hipótesis centrales relativas a su funcionamiento y relaciones mutuas. Esta sistematización conceptual otorga —por encima de las distinciones entre sus vertientes internas— la significación más ajustada a los distintos conceptos: estamentos o clases sociales, la forma y las funciones del Estado, las relaciones del sistema político con la sociedad civil, las hipótesis sobre el carácter y los contenidos de la comunicación social, la construcción de la hegemonía, el consenso o el dominio, las definiciones de la democracia, la justicia, la libertad, la igualdad y otros aspectos que hacen a la formulación de los modelos de sociedad y Estado y a las relaciones entre sociedades. A su vez, tales marcos conceptuales establecen las líneas metodológicas; el "método" de la ciencia que es diferente, en sus aspectos más decisivos, para cada una de las matrices consideradas. Esta perspectiva se asimila a las afirmaciones de Jean Piaget y Rolando García cuando señalan que:

> El método científico aparece subordinado a la concepción del mundo y a la naturaleza de los problemas formulados. Es en la concepción del mundo y en la naturaleza de los problemas y no en la metodología, donde se sitúa la diferencia fundamental entre Oresme y Galileo.[18]

La definición de las matrices de pensamiento nos permite detectar las líneas de continuidad o ruptura de los valores, conceptos, enunciados y propuestas pertenecientes a las principales corrientes ideológicas en las ciencias sociales y en el debate político de nuestro tiempo. Ante la transmigración de ideas parciales o la interpenetración de conceptos y valores que se produce necesariamente en el proceso de confrontación teórica y política, es preciso establecer el significado real adquirido por cada uno de ellos en el interior de una matriz dada; ya que los conceptos no actúan aisladamente ni alcanzan un sentido consistente al margen de su inserción en un específico contexto teórico. Lo cual no implica plantear esquemas rígidos, desconociendo los cambios que se están produciendo en el pensamiento contemporáneo, o la evolución de las ideas que pueden ser reconstituidas a través de nuevas síntesis. Sin embargo, los meros juegos de palabras no garantizan verdaderas transformaciones del pensamiento social; y al eludir la vinculación de esas ideas con las tramas conceptuales sustantivas, se corre el riesgo de confundir la mención vacía de determinados conceptos con el sentido profundo que estos adquieren en el marco de las diferentes matrices teórico-políticas.

Las matrices de pensamiento son formas de reelaboración y sistematización conceptual de determinados modos de percibir el mundo, de idearios y aspiraciones que tienen raigambre en procesos históricos y experiencias políticas de amplios contingentes de población y se alimentan de sustratos culturales que exceden los marcos estrictamente científicos o intelectuales. Es por ello que la construcción de las matrices se relaciona estrechamente con lo señalado por José Luis Romero refiriéndose a las ideas de la Ilustración:

> En general, las ideas de la Ilustración se elaboraron despaciosamente en Europa a través de múltiples experien-

[18] Piaget, Jean; García, Rolando: *Psicogénesis e historia de la ciencia*, México, Siglo XXI, 1984.

[19] Romero, José Luis: *op. cit.*

> cias que hizo la burguesía durante la Edad Media y a lo largo de un proceso intelectual que fijó la concepción racionalista. Sólo después de tan larga elaboración, el pensamiento burgués y racionalista logró integrarse en un sistema no sólo de gran coherencia sino también de creciente simplicidad. Sin embargo, la síntesis no fue universal... En todos los casos, el sistema arrastraba un conjunto de experiencias reales previas a su elaboración intelectual y un nutrido contexto de supuestos que anunciaban su presencia cualquiera fuera el esfuerzo que se hiciera por ocultarlo...[19]

En este sentido las matrices de pensamiento son expresión de procesos sociales, políticos, económicos y culturales y tienden a incidir con mayor o menor fuerza sobre las realidades y los conflictos nacionales e internacionales. Conforman las bases de fundamentación de proyectos históricos y guardan una fluida continuidad con las manifestaciones de la cultura, con las mentalidades predominantes en distintos estratos de población y en diferentes regiones, reflejando el *carácter intrínsecamente polémico del conocimiento social.*

3. MATRICES Y PARADIGMAS

La idea de *matriz de pensamiento* presenta algunas similitudes y significativas diferencias con el concepto de *paradigma* elaborado por T. S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*. Vinculado fundamentalmente con el estudio histórico de las ciencias exactas y naturales, el *paradigma* hace referencia a "las realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica"[20], y conlleva teorías, métodos y normas de investigación casi siempre inseparables entre sí. Esta herramienta conceptual es especialmente rica para aproximarse al origen de las controversias existentes en el campo de las ciencias; detectar los momentos de crisis y ruptura de determinados modelos que han sido predominantes en su desarrollo e indicar la emergencia de nuevos lineamientos que transforman rotundamente los marcos en los cuales hasta entonces se habían procesado las investigaciones científicas.

Kuhn señala explícitamente que en su esquema no ha sido considerado el papel que desempeñan el progreso tecnológico o las condiciones externas —sociales, económicas o intelectuales— en la

[20] Kuhn, Thomas: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1983.

[21] Kuhn, Thomas: *op. cit.*

evolución de las ciencias. La propuesta tiende más bien a romper con ciertas ideas acerca del carácter lineal y acumulativo del desarrollo científico, haciendo resaltar los decisivos cambios que se producen en las teorías explicativas, en las formas de percibir los interrogantes y las hipótesis y en los métodos de investigación, a partir de las llamadas "revoluciones científicas". Tales revoluciones dan lugar a transformaciones significativas del mundo en el que se llevaba a cabo el trabajo científico anterior, donde predominaban determinadas normas para el desarrollo de la "ciencia normal", es decir, la práctica investigativa cuyos fundamentos no son puestos en cuestión. Empero, cuando en una ciencia exacta o natural un individuo o grupo produce una nueva síntesis capaz de atraer a la mayoría de los profesionales de la generación siguiente, las escuelas más antiguas desaparecen gradualmente. Se ha producido entonces una "revolución científica" que establece nuevas pautas de investigación y promueve la ciencia normal sobre carriles diferentes, donde vuelven a predominar los temas acotados, los estudios detallados y en profundidad, que van enriqueciendo las líneas trazadas por el nuevo paradigma o reformulando sobre estas bases los interrogantes anteriores; tratando de ajustar y resolver las ambigüedades, de dar respuesta a los enigmas formulados, de precisar con creciente rigurosidad las coordenadas establecidas por el paradigma emergente.

El instrumento elaborado por Kuhn es sugestivo también para orientar ciertas problemáticas de las ciencias sociales, precisamente porque indica que: "es asombroso el número y alcance de los desacuerdos patentes entre los científicos sociales sobre la naturaleza de los problemas y los métodos científicos aceptados"[21]. No cabe duda de que es en este tipo de ciencias donde más se hace presente la influencia de los factores externos: en la convivencia conflictiva "endémica" de diferentes corrientes de pensamiento, se expresa su carácter intrínsecamente político; y las ciencias sociales se manifiestan como parte de un debate más amplio y una confrontación que tiene sus raíces en conflictos "extracientíficos".

De esta manera, un primer punto de diferenciación estaría dado en el hecho de que, mientras el *paradigma* hace referencia específica y restringidamente al campo científico —sin tomar necesariamente en consideración los llamados factores externos— las *matrices de pensamiento* serían las formas más sistemáticas y analíticas de fundamentación teórica y metodológica de esos factores externos. Uno de los modos de expresión de concepciones culturales abarcadoras y que, por lo tanto, se engarzan con otras formas de expresión —

[22] Piaget, Jean; García, Rolando: *op. cit.*

como la literatura, ciertas manifestaciones artísticas o el sentido común de distintas capas de la población— y con propuestas políticas articuladas como proyectos estratégicos. Un segundo eje de diferenciación nos permitiría establecer que, en tanto el paradigma tiende a enfatizar los momentos de crisis y ruptura de los modelos predominantes en las ciencias durante un período dado y su reemplazo por nuevos patrones científicos, las matrices buscan más bien establecer las líneas de continuidad histórica de determinadas corrientes de pensamiento, vinculadas con la recuperación explícita o implícita de concepciones y valores fundantes que se reproducen en las distintas vertientes o actualizaciones desarrolladas a partir de un tronco común.

Para la construcción del concepto de matrices teórico-políticas consideramos especialmente valiosos los aportes que pueden derivarse de los trabajos de Jean Piaget y Rolando García[22]. Aún con el temor de excedernos en la libertad interpretativa de sus investigaciones sobre psicogénesis e historia de las ciencias exactas y naturales, algunas de esas ideas centrales nos permiten formular hipótesis de aproximación al problema de las relaciones entre patrimonios culturales, sentido común, política, filosofía y ciencias sociales. Una primera línea se vincula con el carácter de los mecanismos e instrumentos del conocimiento:

> Todo conocimiento, por nuevo que parezca, no es jamás un "hecho primigenio" totalmente independiente de los que lo han precedido. Se llega a un nuevo conocimiento por reorganizaciones, ajustes, correcciones, adjunciones... No se integran sin más al acervo cognoscitivo del sujeto: hace falta un esfuerzo de asimilación y acomodación que condiciona la coherencia interna del propio sujeto, sin el cual éste no se entendería ya a sí mismo... En el caso de los procesos cognoscitivos se agrega otra determinación: la transmisión cultural. Dicho de otra manera, el conocimiento no es nunca un estado, sino un proceso influido por las etapas precedentes de desarrollo... De aquí surge la necesidad del análisis histórico-crítico. El conocimiento científico no es una categoría nueva, fundamentalmente diferente y heterogénea con respecto a las normas del pensamiento precientífico y a los mecanismos inherentes a las conductas instrumentales propias de la inteligencia práctica. Las normas científicas se sitúan en la prolongación de las normas de pensamiento y de prácticas anteriores, pero incorporando dos exigencias nuevas: la coherencia interna

[23] Piaget, Jean; García, Rolando: *idem*.

> (del sistema total) y la verificación experimental (para las ciencias no deductivas)[23].

Esta relación entre las distintas formas del conocimiento y el hecho de que las estructuras a partir de las cuales se asimilan los nuevos elementos cognoscitivos estén fuertemente impregnadas por las influencias sociales y culturales, permitiría suponer que, entre el sentido común —ligado con las normas del pensamiento precientífico y con las pautas que condicionan las conductas instrumentales de la inteligencia práctica— y los proyectos políticos con sus fundamentos teórico-conceptuales —que requieren mayores niveles de sistematización y coherencia interna— existe una continuidad otorgada por los sustratos culturales y los modos diversos de ver el mundo y practicar el conocimiento[24]. Este punto de vista —que permite retomar el análisis de José Luis Romero acerca de la construcción histórica de las ideas de la Ilustración— conlleva la recuperación de un saber, de un conocimiento válido, de una sabiduría propia del sentido común, aún cuando éste se manifieste bajo formas no sistemáticas y con eventuales incoherencias internas. Las matrices de pensamiento serían entonces las sistematizaciones teóricas y las articulaciones conceptuales coherentizadas de esos saberes y mentalidades propios de distintas capas de la población de un país, de los cuales se nutren y a los que, a su vez, les ofrecen modalidades de interpretación tendientes a enriquecer los procesos del conocimiento y el desarrollo del sentido común.

La persistencia de los patrimonios culturales —como acervos colectivos de diversos estratos sociales o identidades nacionales, que constituyen las estructuras primigenias del sentido común, a partir de las cuales se van incorporando las nuevas experiencias, conocimientos e ideas— establece las líneas de continuidad histórica, transmitidas generacionalmente. En ese proceso, los datos de las nuevas realidades vitalizan, reformulan, actualizan y enriquecen los significados, los códigos, símbolos y valores de las memorias sociales, otorgando fluidez a la relación entre las distintas expresiones de una compleja concepción cultural. Es lo que plantea Arturo Andrés Roig con referencia al primer Juan Bautista Alberdi, el de las *Ideas* y el *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*:

[24] García Canclini, Néstor: "¿Reconstruir lo popular?" en Seminario sobre *Cultura popular: un balance interdisciplinario*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología, 1988.

[25] Alberdi, Juan Bautista: *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, Buenos Aires,

> Junto con la crítica negativa de los "filósofos sociales europeos" consagrados, se produce en Alberdi el rechazo del eclecticismo... Plantea el problema de la naturaleza de la filosofía desde dos ángulos: es entendida como una suerte de saber espontáneo, semejante a aquella "metafísica habitual" de la que hablaba Hegel y que anticipa la problemática de los horizontes de comprensión que caracteriza a las llamdas concepciones del mundo y de la vida. Hay, en efecto, ciertos "principios que residen en la conciencia de nuestras sociedades" que "están dados" y "son conocidos". Se trata de un saber que surge naturalmente como "razón" y "sentimiento" de una época y de una sociedad, que si bien es, en un primer momento, una especie de saber "precientífico", se organiza luego como saber de ciencia y determina las modalidades propias u originales de este. De ahí que Alberdi entienda... que su propio discurso filosófico no sea incompatible con otras formas discursivas, de otros grupos humanos colocados en estamentos sociales "populares"[25].

Al recuperar en esta perspectiva algunos conceptos de Piaget y García, puede considerarse que las matrices de pensamiento son formas de *tematización* de determinadas visiones del mundo que han sido procesadas por las mentalidades sociales. Constituirían una resultante del pasaje desde el uso o aplicación implícita de una noción particular, que ya ha sido utilizada en numerosos casos prácticos, hacia la reflexión que permite su utilización consciente, una conceptualización de esas nociones. La *tematización* requiere mayores niveles de organización y refinamiento de ideas que han guiado el comportamiento práctico; pero ello no implica que una menor *tematización* acerca de los fundamentos teórico-conceptuales lleve necesariamente a un pragmatismo ciego. La praxis política y las experiencias vitales conllevan interpretaciones implícitas, derivadas de marcos culturales e históricos que otorgan significados y orientaciones a ese accionar, actuando como estructuras cognoscitivas básicas susceptibles de un mayor enriquecimiento. Así, la actividad práctica se desarrolla en situaciones generadas por un entorno sociocultural que le da sentido e influye en las "estructuras lógicas fundamentales" a partir de las

El Ateneo, 1968.
— Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*
— Martínez, Armando: "La cuestión americana en la perspectiva de una filosofía contemporánea" en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* Nº13, Buenos Aires, 1988.

[26] Piaget, Jean; García, Rolando: *op. cit.*

cuales se articulan las respuestas. A su vez, tales respuestas se reorganizan, se corrigen o se ajustan mediante nuevas experiencias o mayores niveles de *tematización*:

> Nuestra tesis será (por el momento, para los adultos) que un sujeto enfrenta al mundo de la experiencia con un arsenal de instrumentos cognoscitivos que le permiten asimilar, por consiguiente interpretar, los datos que recibe de los objetos circundantes, pero también asimilar la información que le es transmitida por la sociedad en la cual está inmerso. Esta última información se refiere a objetos y a situaciones ya interpretadas por dicha sociedad... A partir de la adolescencia, cuando se han desarrollado las estructuras lógicas fundamentales que habrán de constituir los instrumentos básicos de su desarrollo cognoscitivo posterior, el sujeto dispone ya, además de dichos instrumentos, de una concepción del mundo *(Weltanschaung)* que condiciona la asimilación ulterior de cualquier experiencia. Esta concepción del mundo actúa a diferentes niveles y de diferente manera en cada nivel.[26]

Dada esta dinámica, en el campo de las ciencias sociales —mucho más marcadamente tal vez que en el de las ciencias físico-naturales— los factores externos tienen una influencia decisiva en el desarrollo conceptual. El contexto cultural de distintos estratos sociales o espacios regionales no puede ser eludido en la sistematización teórica que, a su vez, incide con distinta intensidad en los procesos históricos y políticos de carácter extracientífico. Por ello, la perspectiva nacional y popular latinoamericana de la filosofía y las ciencias sociales recupera como punto de partida la presencia contundente de las visiones del mundo, de los saberes, valores, memorias y experiencias de las capas populares del continente. Se desarrolla a partir de esas *otras ideas* de América Latina ignoradas o despreciadas por las vertientes hegemónicas en los ámbitos académicos.

4. MATRICES Y "EPISTEMES"

No obstante las dificultades para aprehender el concepto de *episteme* utilizado por Foucault[27] —esas estructuras profundas, subyacentes, que delimitan al campo más amplio del conocimiento y la

— Ribeiro, David: "O Povo Latino-americano" en *Carta: falas, reflexöes, memórias* Nº2, Brasilia, 1991.

[27] Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986.

[28] Romero, José Luis: *op. cit.*

percepción en una época histórica determinada —es válido interrogarnos acerca de las relaciones del concepto de *matrices* con esa idea. Foucault señala que en la *episteme* no interesan las eventuales conexiones internas que obedezcan a una especie de armonía prestablecida; importa, sobre todo, remarcar las discontinuidades, las rupturas, la dispersión que caracteriza al campo epistemológico predominante en un período de la historia. Indica expresamente que no es posible establecer líneas de continuidad o progreso histórico dentro de una *episteme* ni puede hablarse de una historia de *epistemes*, porque no se trata de una historia global ni de una historia de las ideas, en tanto no existe continuidad entre una y otra *episteme*. Fenómeno subterráneo, inconsciente, que establece el "lugar" donde los hombres están instalados y desde el cual se conoce y actúa. Una disposición general que carece de reglas estructurales, que se diferencia de una concepción del mundo y a la cual sólo puede accederse por la arqueología para detectar claves, pasadizos, dispersiones, incógnitas de difícil resolución.

A partir de estas nociones, consideramos posible afirmar que, en el marco de una misma *episteme*, pueden convivir distintas concepciones o *matrices de pensamiento*. De hecho, si se toma como referencia la "episteme moderna" —que, para Foucault, abre a comienzos del siglo XIX los umbrales de la modernidad europea y de la cual forman parte las ciencias humanas— ésta contiene en su seno, entre otras, las tres principales matrices del pensamiento occidental predominantes, con sus crisis y actualizaciones, en las ciencias sociales y en la realidad política contemporánea: la matriz del liberalismo económico, la matriz derivada de la filosofía jurídico-política liberal y la que estructura el marxismo.

Las profundas contradicciones y antagonismos que signaron la política europea desde la primera mitad del siglo pasado se fueron articulando básicamente alrededor de esas matrices en tanto las expresiones más representativas en los espacios sociales, políticos y culturales y en la evolución de las ciencias humanas, enriquecidas por las múltiples vertientes que se procesaron a partir de cada uno de los troncos principales. A través de diversas influencias, reformulaciones, líneas de contacto y ruptura con las corrientes del romanticismo, las peculiaridades nacionales o la recuperación crítica de aportes parciales, tales *matrices* se consolidaron como los modos más contundentes de vertebración de las mentalidades en Europa, acompañando los procesos de formación de las naciones y del mercado mundial. Las confrontaciones ideológicas se fueron desarrollando en el marco de un distanciamiento creciente respecto de las influencias teológicas, pero conservaron algunas premisas que parecían no discutirse a pesar de los torrentosos procesos de cambio que

atravesara el mundo europeo: la confianza en el progreso indefinido de la historia humana y en la supremacía de la Razón; la autodefinición del pensamiento occidental, con sus raíces en la antigua Grecia, como la única línea legítima y superior del conocimiento humano.

Cabría preguntarse en este punto hasta dónde la supremacía de la Razón —que desplaza el predominio religioso en Europa— no mantiene, sin embargo, una *continuidad valorativa* más profunda aún que las propias *epistemes*, que recorre el conjunto del pensamiento europeo desde finales del siglo XV, cuando la historia comienza a transformarse en historia universal. Un hilo de Ariadna unificante de las sucesivas *epistemes* que predominaron desde entonces en el viejo continente, alrededor de esa idea que define a Europa como la única propietaria, indiscutida y legítima, de *la* religión, *del* conocimiento, *la* Razón, *la* Ciencia y por lo tanto, *la* Verdad. Esa idea que, al margen de las disputas por las hegemonías nacionales o sociales, designa a los europeos como artífices de la humanización de la humanidad, legitimados para utilizar los medios de la conquista y la colonización que tan magna tarea requería. Una idea cuya contracara es el desprecio por las culturas de ultramar —formas primitivas, arcaicas, pre-racionales de lo humano— y que, de la misma manera que se apropiara por la violencia de las tierras y los cuerpos de los pueblos periféricos, dejó para sí también el privilegio de la palabra, el relato de la historia, el derecho a la voz. Como señala José Luis Romero:

> La palabra cristianismo representaba, por cierto, no tanto una religión como una cultura. Esta idea adquirió su mayor vigor en España y fue la que inspiró la actitud de los conquistadores. En grado distinto inspiró la actitud de Portugal o Inglaterra. Y fue esa idea la que justificó la conquista y la colonización. Las poblaciones indígenas americanas fueron equiparadas a los turcos que amenazaban a Europa y comprometían no sólo la posesión del suelo sino también la cultura europea de signo cristiano. La conquista fue una guerra de culturas, esto es, una guerra sin cuartel en la que la victoria significaba el aniquilamiento del vencido o, al menos, la sumisión incondicional... Esa imagen que los europeos se hicieron de América correspondía a la que, en las guerras de cultura, se habían hecho los europeos de Europa misma. Europa era, en última instancia, el nuevo pueblo elegido, el poseedor de la verdad, el destinatario de la revelación, esto es, el depositario de la cultura superior...[28]

[29] Pomer, León: "¿Qué celebrar?" en *Dossier Página 12*, 9 de octubre de 1988.

Así, desde esa Edad Moderna iniciada al promediar el siglo XV, las cosmovisiones que se sucedieron en la hegemonía cultural de Occidente tendieron a autoconcebirse como integrantes de *la* expresión verdadera, exclusiva, del pensamiento humano. La superioridad europea —tanto bajo sus formas religiosas como más tarde bajo el Iluminismo y la Razón, la civilización y el progreso, la modernización o el desarrollo— relegaría a la categoría de residuos de la historia, de expresiones primitivas, de manifestaciones de la barbarie, a los pueblos que integraban las vastas regiones sometidas a su dominio imperial. Es lo que reiteran diversos escritos, interrogándose sobre el verdadero significado del "encuentro" entre Europa y nuestras tierras:

> Durante siglos Europa había preparado a gran parte de sus hijos para ser dominadores de otros pueblos, para hacerlo desde una certeza: la superioridad de lo propio. Las conciencias habían sido largamente trabajadas. Primero fue la recuperación del Santo Sepulcro en manos de los infieles; luego las guerras contra árabes y turcos. Para defenderse de los enemigos peligrosos que profesaban otras religiones, hablaban otras lenguas y ejercían otras modalidades de vida, los grupos dominantes de Europa habían machacado: la propia fe es la verdadera, la propia razón era la razón humana por excelencia... Prácticas, actitudes, visiones e imaginaciones eran algo más que exclusivo patrimonio de españoles y portugueses. Están ahí los conquistadores holandeses, ingleses y franceses para corroborarlo...[29]

Todavía en los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial, esta posición predominaba en el seno de la filosofía europea. Entre otros, Edmund Husserl consideraba que, frente a la crisis de la ciencia como expresión de una crisis integral de la cultura, los filósofos —funcionarios de la humanidad— debían encontrar el sentido de una humanidad auténtica, una radical autocomprensión, porque:

> Solamente con ello se resolvería si la humanidad europea es portadora en sí de una idea absoluta y no de un mero tipo antropológico empírico como "China" o "India"; y a la vez, si el cuadro de europeización de todas las humanidades extranjeras revela en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no un sin sentido histórico del mismo[30].

Una *transepisteme* entonces que hunde sus raíces en las vetas discriminatorias del pensamiento platónico y en las formulaciones de Aristóteles sobre los bárbaros. Que se extiende hacia el presente penetrando las visiones contemporáneas en múltiples aspectos, legitimando silencios, negando en última instancia el reconocimiento de la historicidad de estas regiones; que impregna el pensamiento de las clases dominantes y de una parte significativa de las elites ilustradas de América Latina:

> Una exigencia de reconocer la historicidad de todo hombre es equivalente al reconocimiento de que todo ser humano posee voz. En consecuencia, la distinción entre "hombres históricos" y "hombres naturales", entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo no puede ser más que ideológica... El problema que señalamos no es una cuestión del pasado, dio la tónica a toda una época de nuestra modernidad, en particular la que culminó en el siglo XIX, el gran siglo de la Europa colonizadora, pero se ha seguido repitiendo bajo otras formas a las cuales no podían ser ajenas las sociedades latinoamericanas[31].

Si, tal como lo corroboran diversos autores latinoamericanos, es posible detectar como una constante del pensamiento europeo de los últimos cinco siglos esa idea más profunda que las propias *epistemes* acerca de la superioridad occidental. De la incuestionada primacía de sus idearios en tanto las únicas formas válidas, como la culminación de las expresiones de lo humano; debemos interrogarnos acerca de las características de *la otra episteme* que se constituye en nuestro continente luego de la conquista. De esas *otras ideas* existentes en América Latina, que se van conformando a partir de la experiencia traumática del dominio occidental. Las que se procesan desde esas culturas acosadas; las que hundiendo sus raíces en los ancestros pre-

[30] Husserl, Edmund: "La Filosofía en la crisis de la humanidad europea", Viena, mayo de 1935.
—Casalla, Mario: "La comprensión husserliana de dicha 'idea de Europa' ", en *Revista de Filosofía Latinoamericana* Nº1, Buenos Aires, 1975.
—Rinesi, Eduardo: "Problemática y febril", Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, 1987 (mimeo).

[31] Roig, Arturo Andrés: *op. cit.*

colombinos y en los acervos de la esclavitud negra, también muestran su permanencia, mestizadas y enriquecidas, a través de estos cinco siglos, a pesar del hostigamiento y las derrotas. Las que emergen en grandes movilizaciones de masas, en movimientos reivindicativos de la dignidad y las identidades populares. Se trata de ver cuál es el potencial teórico, las concepciones autónomas inmersas en esos códigos ignorados, los significantes que expresan esas voces silenciadas.

III

LAS MATRICES DE PENSAMIENTO EN EL MUNDO CENTRAL

La caracterización de las matrices liberales y del marxismo en sus rasgos más gruesos, intenta detectar determinados núcleos conceptuales del debate desarrollado en los países del Norte que, de una u otra forma, tienen influencia en las definiciones políticas e ideológicas de América Latina. En este sentido, antes que un exhaustivo análisis de las distintas vertientes, susceptible de captar los matices y las distinciones sutiles, nos interesa remarcar aquellas vertebraciones teóricas que dan cuenta de las líneas de continuidad y los puntos de confluencia entre las matrices fundantes y las actualizaciones que en el presente inciden en la formulación de las diferentes propuestas políticas, a fin de contrastarlas con esas *otras ideas* procesadas en los espacios populares del continente.

1. El liberalismo político y el liberalismo económico

Como concepto científico de lo social, la idea de *sociedad* es desarrollada en la Edad Moderna europea por los pensadores clásicos de las burguesías inglesa y francesa. En grandes líneas, este desarrollo adopta dos formas principales: por un lado, *la filosofía jurídico-política*, donde la sociedad se constituye a partir de un contrato o un pacto voluntario entre los individuos racionales que la componen. Esta versión de la filosofía política, que sustenta su desarrollo teórico en la idea del *contrato social*, va a formular, sucesivamente, dos conceptos diferentes de Estado que, a su vez, se basan en sendas visiones acerca de la *naturaleza humana* originaria: la teoría del estado absoluto y la teoría del estado representativo o liberal.

La primera tiene su más destacado representante en Thomas Hobbes, para quien la sociedad se constituye ante la necesidad de superar el estado natural caracterizado por "una guerra de todos contra todos". Dicha guerra está movida por un perpetuo e incesante deseo de poder, para garantizar la propia seguridad y supervivencia —

primer principio de la naturaleza humana— que coloca a los individuos en mutua contraposición. Sin embargo, el otro principio natural —la razón— al permitirles prever las consecuencias negativas de esta lucha, les enseña a evitar una disolución antinatural y aporta la condición para que los hombres puedan unirse y cooperar. Los dos factores combinados —la búsqueda egoísta de la supervivencia y la razón— dan como resultado la posibilidad humana de formar una sociedad. La constitución de la sociedad se realiza a través de un pacto; pero sólo es posible garantizar ese pacto si existe un gobierno fuerte y eficaz para castigar al incumplimiento: "Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno"[1].

En esta medida, la razón daría una base suficiente para el acuerdo mutuo, pero es demasiado débil para frenar el egoísmo de los hombres en masa: su teoría identifica así el gobierno con la fuerza, que debe estar constantemente presente, como trasfondo o de manera efectiva, al tiempo que otorga al soberano una legitimidad natural y no de origen divino. La sociedad aparece entonces como un contrato entre individuos racionales en virtud del cual todos renuncian a tomarse justicia por sus propios medios y se someten a un soberano. Hobbes va a recuperar las nociones de la filosofía epicúrea, que en el siglo IV a.C. formulaba una ácida crítica a la religión y los valores convencionales, concibiendo a la naturaleza humana como esencialmente egoísta. Un egoísmo expresado en el deseo de cada hombre de alcanzar su felicidad individual y donde cualquier forma de organización social se justificaba sólo como artificio para conseguir el mayor bien privado que fuera posible. Es por ello que el Estado se constituye con el único objetivo de garantizar la seguridad, en especial contra las depredaciones de los otros hombres en la búsqueda de su propio interés. Para los epicúreos, que en su mayoría provenían de las clases poseedoras:

> Todos los hombres son esencialmente egoístas y no buscan sino su propio bien. Pero con ello, el bien de cada uno se ve amenazado por la acción igualmente egoísta de todos los demás hombres. En consecuencia, los hombres llegan a un acuerdo tácito de no inflingirse daños unos a otros ni sufrirlos... De este modo, el Estado y el derecho nacen como un contrato encaminado a facilitar las relaciones

[1] Hobbes, Thomas: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
—Sabine, George: *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

> entre los hombres... El derecho y el gobierno existen para la seguridad mutua y sólo son eficaces porque las penas establecidas por la ley hacen que la injusticia no resulte provechosa[2].

Retomando esta idea de la naturaleza humana egoísta y del Estado como un artificio cuya utilidad se manifiesta en las funciones de resguardo de los individuos y sus posesiones, Hobbes va a fundamentar la necesidad de la monarquía absoluta, en tanto no existiría opción entre la anarquía total y el poder del soberano. Sin embargo, en especial ante la incierta situación política de una Inglaterra que atravesaba el conflicto entre Cromwell y los Estuardos, intentará demostrar que sus opiniones eran compatibles con cualquier gobierno de facto, ya que *todo gobierno poderoso es bueno si garantiza la propiedad, la seguridad, la paz y el orden.*

Luego de la Revolución Gloriosa inglesa de 1688, la monarquía parlamentaria *—el Estado Representativo—* encontrará en John Locke el fundamento teórico de su legitimidad. Según Locke, el estado de naturaleza en que se encuentran los hombres es de completa igualdad y libertad para ordenar sus actos y disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural. Dicha ley coincide con la razón y enseña que, siendo iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, libertad o posesiones. A fin de ejecutar la ley natural e impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás y se dañen recíprocamente, es preciso castigar a los transgresores con un castigo tal que impida su violación. Para ello y dadas las deficiencias e inconvenientes que experimentan viviendo aisladamente, los hombres superan el estado de naturaleza a través de *un pacto* por el cual todos acuerdan formar una sola comunidad y un solo cuerpo político. Por lo tanto, la *sociedad* es producto de un contrato entre individuos que tienen voluntad y conciencia para ingresar en él y se da sólo por consentimiento de sus miembros.

En esta concepción, el orden social que se constituye a través del pacto es un *orden jurídico*, en tanto *la sociedad* civil se manifiesta y concreta en las leyes o normas. El acto primero y primordial de una *sociedad* es la constitución del poder legislativo, porque con ello provee a la permanencia de su unidad bajo la dirección de ciertas personas y por medio de los lazos de las leyes hechas por mandato expreso del pueblo. Pero, al mismo tiempo, sólo se constituye una *sociedad política o civil* cuando un cierto número de hombres se une renunciando cada uno de ellos al poder de ejecutar la ley natural. De

[2] Sabine, George: *op. cit.*

esta manera, el Estado dispone del poder de hacer las leyes —origen del poder legislativo— y también de la facultad de castigar las transgresiones cometidas por los miembros de esa sociedad o por alguien ajeno a ella —el poder de la paz y de la guerra— origen del poder ejecutivo.

Locke otorga la soberanía al pueblo, que retiene el derecho supremo de apartar o cambiar a los legisladores; en consecuencia ambos poderes —el legislativo y el ejecutivo— están subordinados a la comunidad política. La forma de gobierno del Estado dependerá de la manera como se otorgue el poder de hacer las leyes (democracia, oligarquía, monarquía electiva, monarquía hereditaria)[3]. Para que ese contrato se siga reproduciendo es necesario que los individuos interioricen las normas, pautas o valores y las transmitan a los nuevos miembros que se incorporan a la sociedad por el proceso biológico del hombre. La educación cívica es así esencial, dado que sólo se es "ciudadano" cuando se está preparado o maduro para participar en el pacto. Estos lineamientos de Locke van a conformar la matriz del liberalismo jurídico-político, asentado en la teoría del contrato social y la división de los poderes, posteriormente enriquecida, entre otros, por Montesquieu o Stuart Mill.

Un siglo más tarde, la otra forma fundamental que toma el concepto de *sociedad* en el pensamiento liberal es la desarrollada por *la Economía Política*, cuyos primeros representantes son Adam Smith y David Ricardo. Basándose en el concepto de naturaleza humana egoísta formulada por Hobbes, aunque con una idea distinta de lo social, el *liberalismo económico* va a articular una matriz teórica claramente diferenciada de la filosofía jurídico-política liberal. Para esta matriz de pensamiento, la *sociedad* aparece como un orden o estructura que los individuos crearían sin tener conciencia de ello, al perseguir sus fines particulares. En la búsqueda individual del lucro los hombres —guiados por una "mano invisible"— van conformando a través del *mercado* una estructura donde el comportamiento individual egoísta redunda en el bienestar general. Este *orden natural* que se desarrolla a espaldas de los individuos, tiene una legalidad o necesidad propia de carácter objetivo, en tanto no es producto de la voluntad o de la conciencia subjetiva de cada uno de ellos. Es la naturaleza de este orden —y no la formulación de un pacto racional entre los individuos— el que otorga al Estado la función prioritaria de garantizar el libre desarrollo del juego del mercado. Así, la forma de gobierno, el modelo de Estado —absoluto, autoritario o representativo— se define para esta matriz en términos funcionales ya que,

[3] Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Lecturas Críticas, Nuevomar, 1984.

a semejanza de los epicúreos y Hobbes, su forma política es secundaria respecto del rol principal de garantizar la seguridad de los bienes privados y promover la libertad mercantil[4].

Desde esta versión el estadista liberal no hace las leyes; sólo las pone en evidencia y las libera, eliminando los obstáculos que les impiden desplegarse con plenitud. En tanto la sociedad se constituye al margen de la voluntad de los individuos que la componen, se vuelve una entidad exterior a cada uno de ellos y, como tal, exhibe resultados inevitables que es absurdo e inconveniente pretender evitar. Al denominarla "natural", se enfatiza la absoluta exterioridad propia de leyes inalterables que es característica de la naturaleza. Lo único pleno de sentido entonces es alimentar esa actividad liberadora: no inventando nuevas leyes sino destrabando las ya existentes, corrigiendo las distorsiones que provienen de toda clase de ingerencias extrañas. En este marco, el Estado debe asumir el papel de mal necesario que garantiza la libre iniciativa de la sociedad, que sustenta la seguridad privada sin interferir en el sano despliegue de las leyes naturales del mercado.[5]

En ambas matrices —la filosófica-jurídica y la económica— el derecho natural de propiedad de los hombres sobre sus bienes, originados por el trabajo y transmitidos por herencia, sólo puede generar conflicto en tanto alguien pretenda arrebatarle a un hombre sus pertenencias. Ni aún el poder supremo o legislativo de una comunidad política puede disponer arbitrariamente de los bienes de sus súbditos, ya que quien detente el poder lo ha recibido para que los hombres puedan poseer con seguridad sus propiedades. Tampoco el "estado de guerra" contra quien ha llevado adelante una "guerra injusta" y, por lo tanto, ha perdido el derecho a la propia vida y puede ser tomado como esclavo por el vencedor —que sería uno de los fundamentos para la cómoda convivencia del liberalismo europeo y norteamericano con el colonialismo y la esclavitud— otorga, para Locke, derechos sobre los bienes del vencido.

En esta medida, las dos matrices liberales eluden la desigualdad que genera el poder económico —por lo demás, no concebido como poder sino como derecho— y afirman una total independencia entre la economía y la política. Los individuos sólo se vinculan en tanto ciudadanos o en tanto propietarios de bienes intercambiables en el mercado, sin que estas actividades tengan ninguna relación entre sí:

[4] Olsson, Gunnar: "Notas sobre el pensamiento nacional" en *Antropología Tercer Mundo* Nº5, Buenos Aires, 1970.

[5] Wilner, Norberto: *La recuperación de la historia: la visión justicialista*, Buenos Aires, Editorial Cimarrón, 1975.

la igualdad jurídica y política de los ciudadanos no se ve afectada por eventuales diferencias ligadas con su actividad económica. En todo caso, tales diferencias son sólo cuantitativas, lineales, vinculadas con la mayor o menor posesión de bienes que, en última instancia, depende de la mayor o menor "competencia" individual para alcanzarlos, sin que la riqueza de unos tenga nada que ver con la pobreza de otros. No hay, por lo tanto, contradicciones intrínsecas de lo social determinadas por diferencias económicas que se derivan de la propiedad. Los eventuales conflictos sociales aparecen como problemas puntuales, acotados, que no deben cuestionar ni el "orden natural" del mercado, ni el orden legislativo-político.

No obstante esta coincidencia en cuanto a la definición del carácter de la propiedad, las matrices del liberalismo jurídico-político y del económico difieren significativamente entre sí con respecto al concepto de la ciencia social y al conjunto de las definiciones teóricas que se desprenden de sus respectivos fundamentos acerca de la naturaleza humana originaria y de la idea de sociedad. Como se ha señalado, el liberalismo económico concibe a la sociedad como un orden o una estructura que los individuos crearían sin tener conciencia de ello al perseguir sus fines particulares; orden o estructura que es denominado *orden natural* en tanto tiene una legalidad propia de carácter objetivo que no es producto de la voluntad o la conciencia de los individuos que lo conforman. Es el carácter o la naturaleza de ese orden lo que funda la posibilidad de una ciencia; pero no de una ciencia en general sino de una ciencia determinada cuya característica más importante sería la *objetividad*: la independencia real del objeto respecto del sujeto fundamenta la posibilidad epistemológica y también la exigencia metodológica, que es el requisito de objetividad científica.[6]

El liberalismo manchesteriano considera que el orden natural está regido por leyes susceptibles de ser develadas a través de la ciencia —la oferta y la demanda, la división del trabajo, la ley del valor-trabajo, la renta de la tierra, el intercambio, etc.— cuya misión es permitir que se expresen y manifiesten sin las interferencias que sobre ellas ejercieron diversas formas políticas y decisiones vinculadas con el control de la economía. Esta concepción pretende liberar esa naturaleza preexistente y expulsar los obstáculos antinaturales: la racionalidad de la ciencia consiste en descubrir en las cosas su autonomía, aportar a una actividad liberadora, no inventando las leyes sino permitiendo el fluir de las existentes, las que definen a la naturaleza como tal. De la misma manera el Estado no debe intervenir sino sólo liberar el "estado de naturaleza" que es anterior al gobierno mismo. Adam Smith afirma que "absorto en su propio

[6] Olsson, Gunnar: *op. cit.*

cuidado, todo hombre es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones"[7]; por lo tanto, la sociedad actúa más allá del individuo, como resultante de los afanes de un conglomerado humano atomizado; y exhibe tendencias propias que no deben alterarse. De allí que el Estado no debe formular las leyes sino únicamente liberarlas; a su vez, descubrir y conocer esas leyes es el objetivo fundamental de la ciencia[8].

Por el contrario, para la matriz de la filosofía jurídica liberal, en tanto *la sociedad civil* se constituye a través de un contrato entre individuos —como resultante de una voluntad consciente— la ciencia debe ser de otro carácter. Dado que el objeto de estudio —la sociedad— es producto del sujeto, de la consciencia y la voluntad de las personas, es imposible la pretensión de "objetividad" en los términos planteados por el liberalismo económico. En esta concepción:

> La tarea de la ciencia sería la de determinar, por un lado, la pauta o el criterio que justifica o fundamenta la constitución de la sociedad (es decir, determinar la Razón de su constitución); y, por otro, establecer los medios para que la realidad se defina efectivamente de acuerdo con esa pauta, criterio o Razón.[9]

La razón en tanto atributo de la naturaleza humana universal, es el árbitro absoluto que determina la veracidad y legitimidad del conocimiento, operando como único criterio de verdad. Donde la ciencia no devela leyes universales "objetivas" sino que aporta los conocimientos para la construcción consciente de esas leyes, que suponen decisión legislativa. La ciencia puede desarrollar proposiciones universalmente válidas —ya que existe una naturaleza humana universal y por lo tanto una sociedad también de características universales— pero la *objetividad* de esas proposiciones deriva del acuerdo *inter-subjetivo* entre los científicos o filósofos acerca de la racionalidad de los fundamentos, descripciones o conclusiones de la ciencia y no de la exterioridad de lo social respecto de cada uno de los individuos que la integran.

Entre estos dos conceptos polares acerca de los principios de la

[7] Smith, Adam: *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

[8] Ricardo, David: *Principios de Economía Política y Tributación*, Buenos Aires, Orbis/ Hyspamérica, 1985.
—Schumpeter, Joseph A.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Buenos Aires, Orbis/ Hyspamérica, 1983.
— Harvey, David: *The Condition of Postmodernity*, USA, Cambridge, Blackwell Inc., 1991.
— Wilner, Norberto: *op. cit.*

[9] Olsson, Gunnar: *op. cit.*